L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 44 — 29 Octobre 1959

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

ENFER ET PECHE VENIEL

Q. — Une des preuves de l'éternité de l'enfer est que le péché mortel a une certaine malice infinie, parce qu'il offense la majesté infinie de Dieu. Si cette preuve a quelque valeur on devrait également dire que le péché véniel mérite l'enfer ; il est un péché, donc il offense la majesté infinie de Dieu, et par là, possède, lui aussi, une malice infinie.

R. — Laissons de côté, si vous le voulez bien, la « preuve » de l'enfer éternel en raison de la malice infinie du péché mortel. Elle peut prêter à discussion, nous le reconnaissons volontiers ; mais ce n'est pas sur cet aspect du problème que repose le dogme de l'enfer.

Plus intéressante est l'équivalence que vous prétendez établir entre la malice « infinie » du péché mortel et la malice « infinie » du péché véniel.

D'un mot, il faut détruire cette équivalence : *nego paritatem*. Nous avons abordé le problème de la malice du péché véniel dans l'*Ami* en 1937, à deux reprises le 12 août et le 4 novembre. Brièvement, disons que le péché mortel détruit l'ordre à la fin dernière concrètement placée en Dieu ; le péché véniel ne détruit pas cet ordre. Le péché mortel élimine toute influence, même habituelle, de la fin dernière sur notre vie morale ; le péché véniel conserve cette influence habituelle. La malice de l'un n'est donc pas la malice de l'autre.

Dans l'article *Péché véniel* du *D.T.C.*, le Père Deman, O. P. a bien précisé cette différence (voir *Péché véniel et fin dernière*, t. XII, col. 237-244).

Avant S. Thomas, les théologiens, depuis saint Anselme et Abélard, avaient noté dans le péché véniel une sorte de dualité : il n'est pas ordonné à Dieu, mais il n'est pas détourné de cette fin. A cette dualité, S. Thomas donne une formule précise, qui préserve de la contradiction : *le péché véniel qui ne peut avoir Dieu pour fin* ACTUELLE, *ne laisse pas chez le juste d'être ordonné à Dieu* HABITUELLEMENT. Remarquons que S. Thomas ne dit pas seulement que le péché véniel n'exclut pas la charité qui nous ordonne habituellement à Dieu, mais il précise avec force que le péché véniel *se réfère habituellement* à Dieu : « Celui qui pèche véniellement s'attache à un bien temporel, non pour en jouir comme de sa fin (dernière), mais pour en user, le rapportant à Dieu d'une façon non actuelle, mais habituelle »[1].

Mais comment expliquer que le péché véniel, non seulement ne supprime pas l'ordre de la volonté à la fin dernière, mais encore qu'il l'implique en lui-même ?

La démonstration présentée par le théologien dominicain repose sur les deux arguments qui fondent l'ordre nécessaire de tout acte de volonté à la fin dernière. Ces deux arguments sont exposés par S. Thomas, Ia-IIae, q. 1, a. 6 :

Tout d'abord, quoi que ce soit que l'homme désire, il le désire comme un bien, et si ce n'est comme le bien parfait, qui est la fin dernière, il faut que ce soit comme tendant au bien parfait ; car toujours le commencement d'une chose incline vers son achèvement, ainsi qu'on le voit dans les ouvrages de la nature et dans ceux de l'art. Ainsi, tout commencement de perfection se dirige vers la perfection pleine, réalisée par la fin dernière.

En second lieu, la fin dernière se comporte, dans le mouvement qu'elle imprime à notre appétit, comme fait le premier moteur dans les motions d'un autre genre. Or il est manifeste que les causes secondes motrices n'exercent leur action que pour être mues elles-mêmes par le premier moteur. Ainsi le désirable second ne peut mouvoir l'appétit qu'en raison de son rapport avec le désirable premier, qui est la fin suprême. (Trad. Sertillanges, *La béatitude*, p. 39-40).

Dans le cas du péché véniel, c'est un bien imparfait qui, de lui-même, attire la volonté. Ce bien imparfait n'attire pas la volonté par sa vertu propre : « Si je le veux, désordonné comme il est, son imperfection même de bien en est la cause, en ce sens que je n'y adhère qu'à cette condition, savoir qu'il me laisse en possession du bien parfait. La volonté marque (ainsi) son adhésion au bien parfait dans l'appétit de ce bien imparfait. De même, cet acte est un commencement, en ce sens que je lui refuse d'être le contentement de mon appétit que j'entends bien contenter ailleurs. L'ordre du péché véniel à la fin dernière n'est pas absent ; mais à cause du dérèglement de

[1] Voici le texte latin, que nous avons traduit aussi exactement que possible : *Ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu* (Ia-IIae, q. 88, a. 1, ad 3).

Enseignement constant chez S. Thomas, note le Père Deman, qui renvoie à : *De malo*, q. 7, a. 1, ad 4 : *Ille qui peccat venialiter non fruitur creatura, sed utitur ea : refert enim eam habitu in Deum, licet non actu* ; — *In 1 Sent.*, dist. I, q. 3 ; a. unic., ad 4 : *Quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet.* — Sous une forme plus saisissante, dans la *Somme*, IIa-IIae, q. 24, a. 10, ad 2 : *Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu etsi non actu.*

l'acte, il prend un tour négatif : on le commet, parce qu'il ne compromet pas la fin dernière. » (Deman, *art. cit.*).

L'argument du premier moteur agissant sur la volonté est également respecté. En commettant un péché véniel, on subit encore la motion de la fin dernière bonne [2]. Le péché véniel, en effet, ne tient pas tout entier dans l'attachement à un objet légèrement déréglé, mais il implique un refus de la part de la volonté de ne pas se détacher du bien véritable où elle a mis sa fin dernière, ce qui serait le cas si elle s'attachait à un objet gravement déréglé et en faisait sa fin dernière. Ainsi est sauvegardée la référence habituelle du péché véniel à la fin dernière véritable. Elle doit être signalée « dans l'acte même du péché. Il est vrai qu'elle y prend une forme négative. Mais sous cette forme, il persiste sur l'acte du péché véniel une influence véritable de la part de la fin dernière, laquelle, de ce chef, fait partie intégrante de la constitution psychologique de cet acte, comme de tout autre » (Deman, *ibid.*).

En conclusion, que l'expression, péché véniel, offense de Dieu, ne soit pas, pour notre consultant, une occasion d'établir une équivalence entre péché mortel et péché véniel. Aucune offense « infinie » en celui-ci ; donc, pas d'enfer.

A. MICHEL.

ETERNITE DE LA PEINE ?

Q. — « L'éternité de la peine vient de l'éternité de la révolte » (*Ami du Clergé,* 5 février 1959). Mais, est-on obligé de croire que la révolte sera éternelle ?

R. — Cette consultation fait suite aux paragraphes consacrés par Mgr Cristiani à l'enfer chez les protestants et à la pensée de certains catholiques sur l'Au-delà (*Ami,* 1959, p. 83-86). Nous avons nous-même précisé au point de vue dogmatique (26 février, p. 132-134) certaines vérités nécessaires, en particulier l'insuffisance d'une peine simplement médicinale. Et que de fois n'avons-nous pas insisté sur l'obligation grave de maintenir, au point de vue dogmatique, l'éternité des peines infernales ! Certains lecteurs ne semblent pas encore convaincus et s'orienteraient volontiers vers l'ancienne thèse origéniste d'une restauration finale dans le bien et l'amitié de Dieu, de toutes les créatures et même des démons. Ce serait, pour reprendre le terme qui sert de titre au dernier volume de poésie de Victor Hugo — (et c'est précisément la thèse soutenue par ce grand rêveur) — : « la fin de Satan » !

Voici de quelles formules captieuses et séduisantes se couvre cet universalisme dangereux :

Est-on obligé de croire que la révolte sera éternelle ? Que Dieu, le Père tout puissant et infiniment bon se contentera, pendant toute l'éternité, de ce triomphe, plutôt extérieur, sur le péché et le pécheur qu'est le châtiment, lequel laisse subsister le mal de la révolte et un certain triomphe du révolté ?

Est-il absolument vain d'espérer que le triomphe final du Créateur sur le péché et le pécheur sera la destruction même du péché par le repentir et la soumission du pécheur d'ailleurs dûment châtié, et le pardon accordé au prodigue repentant, éclairé et attiré par la puissance de persuasion de la grâce efficace, sollicitée, méritée et obtenue par la suprême supplication du divin Crucifié : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ! »

Est-il absolument vain d'espérer que sera un jour pleinement exaucée l'oraison dominicale ? — que le saint nom du Père céleste sera universellement sanctifié par toutes les créatures et qu'il n'en restera aucune pour le haïr, le maudire, le blasphémer ? — que son Règne d'amour et de miséricorde arrivera complet et universel sur toutes les créatures soumises et aimantes ? — que sa Volonté sainte sera un jour et pour toujours et par tous accomplie dans l'univers entier, visible et invisible, devenu le Ciel de gloire pour le Père et pour tous les enfants ?

Comment la joie du Cœur de Jésus, de la Vierge Marie et des élus pourra-t-elle être pleine et sans mélange aussi longtemps que le saint nom du Père céleste sera haï, maudit et blasphémé par une multitude immense de créatures faites pour l'aimer et le glorifier ? Est-il défendu de croire et d'espérer que sera accordé au Cœur de Jésus et aux Elus ce surcroît de joie que serait la conversion et le retour de tous les prodigues dans la maison paternelle ?

On nous demande ce qu'il faut penser de cet aspect du problème de l'éternité ?

Il nous serait très désagréable de faire la moindre peine à notre pieux consultant. Il pose simplement des questions et n'apporte aucune affirmation positive : ce qui permet d'accueillir avec bienveillance sa requête. Mais supposons un instant que ces questions recouvrent en réalité une thèse contraire à l'éternité des peines de l'enfer ; nous serions obligés de lui dire : 1° que cette thèse est purement et simplement hérétique ; 2° qu'elle repose sur une conception fausse de la psychologie et une ignorance de la métaphysique de l'au-delà.

Thèse hérétique. — En effet, *il est de foi que l'enfer existe, châtiment éternel, infligé aux pécheurs morts impénitents.*

Notre correspondant connaît certainement les textes scripturaires qui fournissent à la théologie une base solide à l'affirmation d'un enfer éternel : la sentence du jugement dernier où Jésus mentionne « le feu éternel », le « supplice éternel » réservés aux « maudits », au « diable et à ses anges » (Matth., XXV, 41, 46) ; l'objurgation du divin Maître demandant au disciple de supprimer en lui tout objet de scandale plutôt que d'aller plus tard « dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint pas, où le ver ne meurt pas » (Marc, IX, vulg., 42). Sans parler de quelques affirmations très nettes de la IIª Petri et de l'épître de Jude, l'enfer éternel, la réprobation éternelle se retrouvent sous la plume de S. Paul, comme des menaces aux persécuteurs des chrétiens (II Thess., I, 9) ; la perte du royaume de Dieu est le châtiment des pécheurs (I Cor., VI, 9, 10 ; Gal., V, 19-31 ; Eph., V, 5). Plus généralement l'Apôtre proclame l'existence de deux cités, à jamais irréconciliables (II Cor., VI, 14-16), de deux alternatives éternelles (Rom., II, 2-12) ; et l'une de ces alternatives, c'est le jugement et la réprobation éter-

[2] Le cas du péché mortel s'explique lui aussi par l'influence de la fin dernière, mais d'une fin dernière, « cherchée follement, dit S. Thomas, dans d'autres choses » que le bien suprême véritable. De là sa malice à l'égard de Dieu. Cf. Iª-IIªᵉ, q. 1, a. 7, ad 1.

nelle (Hébr., VI, 2, 8 ; IX, 27 ; X, 27-31). Les révélations de l'Apocalypse ont souvent pour objet l'enfer et ses tourments : au voyant de Patmos, ils apparaissent sous des traits matériels qui font impression : gouffre de feu, fournaise obscurcie par la fumée et le soufre ; mais la durée éternelle des châtiments est explicitement affirmée (XIV, 11 ; XX, 10).

Et cet enfer éternel est réservé aux pécheurs morts impénitents. Il ne faudrait pas prendre prétexte des paroles du souverain Juge au dernier jour (Matth., XXV, 41) pour affirmer que ceux-là seuls seront damnés qui n'auront pas pratiqué les œuvres de miséricorde. C'est à titre d'*exemples* que Notre-Seigneur cite les œuvres de miséricorde, ainsi que Maldonat l'explique dans son commentaire : ce qui est vrai d'un péché l'est pareillement de tous sans exception. Si le moindre doute pouvait encore subsister sur ce point, deux affirmations de S. Paul suffiraient à le dissiper : « Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu ? Ne vous y trompez pas : ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni ceux qui se livrent à la sodomie, ni les voleurs, ni les cupides, ni les ivrognes, ni les insulteurs, ni les brigands n'hériteront pas le royaume de Dieu » (I Cor., VI, 9-10). Cette énumération de crimes et de fautes graves montre qu'il n'y aura pas d'exception. Reprenant une formule analogue dans Gal., V, 19-21, S. Paul ajoute une déclaration plus générale encore : « Je vous préviens... que ceux qui les (ces péchés) commettent n'auront pas de part au royaume de Dieu. »

Le sens général d'un enfer éternel réservé aux pécheurs impénitents s'impose dans ces textes : leur interprétation ne saurait comporter sur ce point précis aucune difficulté, car c'est là « le sens véritable qu'a toujours tenu et tient notre Mère la sainte Eglise, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures » (cf. Conc. vatic., *De revelatione*, Denz.-Bann., 1788). L'enseignement du catéchisme suffirait à nous en convaincre. Mais si l'on désire un argument plus directement opposé aux hypothèses présentées par notre consultant, on peut se reporter à la condamnation de l'origénisme.

Le grand docteur alexandrin Origène, en effet, avait positivement enseigné, pour les esprits (démons et âmes humaines) engagés dans la vie de l'au-delà la possibilité d'une conversion du mal au bien. Une telle conception allait directement à ruiner la croyance à l'éternité de l'enfer. Aux Ve et VIe siècles, ses ravages déterminèrent l'empereur-théologien Justinien à publier un édit contre les doctrines origénistes. Il fit approuver cet édit par un synode de Constantinople, présidé par le patriarche Ménas en 543. Les actes de ce synode, qui par lui-même n'avait pas autorité œcuménique, furent ensuite envoyés à tous les évêques et archimandrites, qui durent signer l'anathème contre Origène et ses erreurs. L'empereur obtint également l'approbation du pape Vigile et des trois patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. « Ainsi, écrit Mgr Duchesne, fut portée sur les doctrines de l'illustre alexandrin une condamnation tout à fait officielle, revêtues des sanctions civiles appropriées à un tel acte »[1].

Le neuvième anathème était ainsi libellé : « Quiconque dit ou pense que la peine des démons et des impies ne sera pas éternelle, qu'elle aura une fin et qu'il se produira alors une apocatastase des démons et des impies, qu'il soit anathème » (Cf. Denz.-Bann., 211). Il est même très vraisemblable que l'origénisme a été de nouveau condamné par les évêques réunis pour le Ve Concile général (553), mais avant l'ouverture de celui-ci.

Ainsi donc, après la mort ou, pour les mauvais anges, après leur révolte, l'épreuve est terminée, le choix définitif sera fait, la détermination morale sera immuable, et c'est vraiment en raison de l'éternité de la révolte qu'éternelle sera la peine.

Fausse conception de la psychologie de l'Au-delà. — C'est en raison d'une fausse psychologie de l'Au-delà que notre consultant a pu s'imaginer que les damnés pouvaient, en enfer, revenir au bien et être finalement pardonnés par Dieu. Il leur prête une volonté susceptible de recevoir une grâce efficace de conversion. Rien de plus faux.

Pendant cette vie, la volonté humaine peut varier dans le choix du bien qu'elle considère comme sa fin dernière. Nous le constatons par l'expérience de chaque jour. Parfois l'amour de Dieu fait place en l'âme humaine à l'amour du mal, c'est-à-dire, en définitive, à l'amour du péché. Puis, le repentir et la pénitence ayant touché le pécheur, sa volonté, prévenue d'ailleurs et aidée par la grâce, se retourne sincèrement vers Dieu et se convertit. Nous avons expliqué ailleurs la raison de cette mutabilité de la volonté humaine par rapport à sa fin dernière en raison des conditions de notre vie psychologique sur la terre :

Ici-bas notre intelligence et notre volonté ne peuvent exercer leurs opérations sans le concours du corps auquel l'âme est unie : non certes parce que le corps fournit un organe à la pensée ou au vouloir, mais parce que le vouloir est consécutif à la pensée et que celle-ci en est, sur cette terre, la condition préalable. Ainsi, dans les conditions de notre vie psychologique présente, nous ne pouvons aimer notre fin dernière que sous l'aspect où elle est conçue par notre intelligence, et notre intelligence ne peut se former une idée du bien suprême que par voie d'abstraction ; nous aboutissons ainsi à ce *bonum in communi* qui se trouve être la raison nécessaire de tous nos vouloirs et de tous nos désirs ; raison qui, objectivement, s'identifie avec Dieu, mais que, subjectivement, nous n'identifions pas toujours avec ce bien suprême de l'homme. Est-il, en effet, rien de plus muable, de plus changeant que les impressions, les mouvements, les connaissances sensibles ? Et donc, tant que les conditions psychologiques de la vie présente demeurent, demeurera en nous la possibilité de changement dans nos estimations du bien suprême et dans nos choix de la fin dernière. Tributaire des sens ; participant pour autant de la versatilité propre à la nature corporelle, toujours en dépendance de l'idée vague et confuse du bien en général, notre libre arbitre trouve, dans l'indétermination même de ce bien en général, un champ quasi illimité aux variations possibles de son choix...

(Mais), dans l'autre vie, la volonté humaine demeure fixée dans son adhésion à la fin dernière, sans possi-

[1] *Vigile et Pélage*, dans *Revue des Questions historiques*, 1884, p. 390.

bilité de changement. Aussitôt que l'âme est séparée du corps, elle reprend les conditions normales de l'activité propre aux esprits, activité indépendante de toute opération sensible et procédant par voie, non d'abstraction, mais d'*intuition*. Les esprits, en effet, ne connaissent pas le bien *in abstracto* ; ils ne s'attachent pas au bien suprême à travers les biens périssables et changeants d'ici-bas ; ils ne choisissent pas leur fin dernière sous l'influence des passions et des habitudes : d'un seul acte d'intelligence et de volonté qui, du premier coup, épuise leur puissance d'activité quant à la fin dernière, ils s'arrêtent au bien qu'ils conçoivent comme cette fin et s'y fixent sans changement ultérieur possible. Ce bien, en effet, est un bien concret et l'amour par lequel ils s'y attachent devient le *premier principe de tous leurs désirs, de tous leurs vouloirs*. Par là même qu'il est choisi comme aimable par-dessus tous autres biens, on n'aime plus, on ne désire plus, on ne recherche plus les autres biens qu'en vue de ce bien suprême. L'amour ainsi accordé par l'esprit au bien concret choisi par lui comme fin dernière, est un amour *de soi* irrévocable et définitif. Il ne pourrait être modifié qu'en raison du bien supérieur, aimé et recherché avec plus d'amour encore. Or, par définition même de la fin dernière, ce bien supérieur, cet amour plus grand sont ici pure contradiction puisque, la fin dernière étant le bien suprême, l'amour de cette fin ne laisse place à aucun amour plus fort [2].

C'est ainsi que s'explique le choix définitif et irrévocable de l'ange révolté qui a préféré sa propre excellence à la soumission à Dieu. Il en sera de même à l'heure de la mort pour l'âme coupable, à cet instant où, esprit dégagé de la matière, elle constatera qu'elle s'est attachée à son moi égoïste plutôt qu'à Dieu : car, par delà les fins particulières des plaisirs charnels, des richesses, de l'avarice, des vanités mondaines, l'âme désincarnée constatera que la chose aimée par-dessus tout était son MOI, le moi érigé, de préférence à Dieu, en fin dernière, en bien suprême.

On connaît le mot célèbre de S. Augustin, dans sa *Cité de Dieu* (l. XIV, c. 28) : « Deux amours ont fondé deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Le premier a fait la cité du mal, du désordre, de la confusion, de l'infernale Babylone ; le second, celle de l'ordre, de la paix, de l'éternelle Jérusalem. » Voilà les deux amours suprêmes, contrairement opposés entre eux, auxquels respectivement se subordonnent tous les autres. Voilà aussi les deux fins dernières entre lesquelles nous avons à choisir en la vie présente. D'une part, Dieu placé dans nos affections au-dessus du moi et conséquemment au-dessus de toutes choses, fin dernière de la vertu. De l'autre, le moi mis au-dessus de Dieu, idole indûment adorée, indûment servie, fin dernière du vice et du péché. Que maintenant survienne la mort, et quelle que soit celle des deux fins à laquelle l'âme soit alors adhérente, elle y reste, disons-nous, fixée, et par la nature, et par la force même des choses, pour l'éternité. Et comme c'est de la fin dernière à laquelle s'ordonnent nos actions que dépend toute la bonté ou malice de la volonté, il en résulte, *ipso facto*, pour les uns une définitive obstination dans le mal ou désordre moral, pour les autres, une confirmation, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité d'en sortir jamais [3].

Ignorance de la métaphysique de l'Au-delà. — Ici nous serons bref, car l'exposé qui précède a déjà largement préparé ce dernier point. Dans l'autre vie, l'immutabilité de la volonté dans le bien ou dans le mal, implique l'indépendance de toute succession dans le temps. C'est qu'en effet, la durée dans l'Au-delà n'est pas le temps, mais une durée qui participe déjà de l'éternité divine. Cette durée mesure l'existence même de l'esprit séparé, la connaissance intuitive qu'il a de lui-même, l'adhésion de sa volonté au bien qu'il a choisi pour sa fin dernière. En cette existence, en cette connaissance, en cette adhésion, pas d'avant, pas d'après, mais un acte toujours présent. Acte toujours présent, ne présentant donc aucun instant où le réprouvé aurait la possibilité physique de rétracter son choix. L'impossibilité physique rejoint ici l'impossibilité psychologique et morale : les volontés des damnés n'auront plus le « temps » de se ressaisir. Entrée dans son éternité, l'âme pécheresse, immuablement rivée au mal, y demeure attachée *dans un acte d'un perpétuel présent.*

La psychologie et la métaphysique de l'Au-delà font mieux comprendre que la raison dernière des peines infernales ne doit pas être cherchée du côté de Dieu, mais du côté de l'obstination de la volonté réprouvée et de l'impossibilité absolue où elle se trouve de se dégager du mal.

N'est-ce pas là une réponse péremptoire — la seule vraiment péremptoire peut-être — à toutes ces objections sous-jacentes aux aspirations formulées par notre consultant en faveur d'un triomphe total du Créateur sur le mal, d'une pleine et parfaite réalisation des demandes de l'oraison dominicale, et d'une plénitude de joie dans le Cœur de Jésus et de Marie ! Toutes ces aspirations ne sont que rêveries, qui transposent naïvement dans un Au-delà imaginaire certains sentiments très nobles de la vie présente.

A. M.

[2] *Les Mystères de l'Au-delà*, p. 12-15.
[3] Billot, *La Providence de Dieu...* dans les *Etudes*, 1923, p. 397.

LES PECHES SERONT-ILS MANIFESTES AU JUGEMENT DERNIER ?

Q. — Dans un catéchisme, je trouve ceci : « Lors du Jugement dernier, toutes les actions des hommes apparaîtront au grand jour, qu'elles aient été bonnes ou mauvaises... » Or un professeur de dogme, prétend que le sacrement de pénitence, effaçant absolument le péché et faisant « comme s'il n'avait jamais existé », il ne peut être question, au Jugement dernier, d'en rappeler même le souvenir ; n'y seraient présentées que les bonnes actions des justes.

Cette opinion, si elle est exacte, pourrait être d'une grande aide au point de vue pastoral... Mais comment concilier ces deux points de vue qui semblent contradictoires ?

R. — Evidemment les deux points de vue paraissent contradictoires. Et l'on doit reconnaître que, dans le monde des théologiens, l'un et l'autre ont leurs partisans. Il est cependant possible, à notre avis, de tenter une conciliation au double point de vue théologique et pastoral.

Voici ce que personnellement nous pensons à ce sujet :

On se demande parfois si les péchés graves, secrètement commis et remis sur terre par la contrition parfaite ou le sacrement de pénitence, seront dévoilés au jugement dernier. Ne serait-il pas déshonorant pour un

élu de voir ses fautes passées étalées, pour ainsi dire, au grand jour ?

Certains auteurs ont pensé que seuls les mérites des justes seraient dévoilés au public dans le jugement dernier. Mais il est plus probable que les anciens péchés des justes, tout occultes qu'ils aient été pendant leur vie, seront divulgués au jour du jugement universel. C'est l'opinion de S. Thomas, de S. Bonaventure, de la plupart des théologiens. Pour être universel, en effet, le jugement doit atteindre, non seulement toutes les personnes, mais encore toutes leurs actions. Et le Christ ne semble pas excepter de cette universalité même une parole oiseuse : « *Je vous le dis, toute parole oiseuse qu'on aura dite, il faudra en rendre compte au jour du jugement* » (Matth., XII, 36). Les Pères enseignent qu'ici l'exemple d'un péché très léger a été apporté par le Sauveur, précisément dans le but de faire comprendre qu'au jugement il faudra, à plus forte raison, rendre compte d'autres péchés plus importants. L'auteur de l'Ecclésiaste clôt son livre par ces paroles : « *Crains Dieu et observe ses commandements (car c'est là le tout de l'homme). Car toutes les œuvres, Dieu les appellera en jugement (portant) sur tous les secrets, bien et mal* » (XII, 14). Et c'est aussi l'enseignement de S. Paul : « *Il faut que nous comparaissions tous devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive ce qu'(il aura mérité) dans son corps, suivant ce qu'il aura accompli, soit en bien, soit en mal* » (II Cor., V, 10) — ou encore : « *Ne jugez pas avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur qui éclairera ce qui est caché dans les ténèbres et rendra manifestes les desseins des cœurs* » (I Cor., IV, 5).

Mais le bien accompli par la pénitence accompagnera la manifestation du péché pardonné, et c'est là qu'éclairé par une saine théologie, le point de vue pastoral retrouvera facilement l'avantage que semblait présenter l'opinion adverse :

Pour manifester la justice de la sentence du Christ récompensant les saints, il ne suffit pas que ceux-ci aient eu des mérites ; il faut encore montrer que ces mérites sont demeurés vivants, que les obstacles à leur récompense ont été enlevés, que tous les péchés, même chez les justes, ont été miséricordieusement remis à cause du Christ ou vengés et purifiés d'une manière complète. Ainsi l'œuvre de la grâce et la gloire même du Christ demandent qu'au Jugement même les péchés pardonnés des justes soient manifestés. Pareillement, les fautes des réprouvés, effacées par la pénitence, seront manifestées et témoigneront à leur façon de la bonté et de la miséricorde divines dont les pécheurs morts impénitents auront abusé.

D'ailleurs le souvenir des fautes pardonnées n'apportera aux élus aucune honte, aucune tristesse. Les sentiments qu'ils en éprouvent dans la gloire dont ils jouissent déjà au ciel, qu'ils en éprouveront lors du Jugement universel, sont ou seront éprouvés en fonction du *vrai* bien et du *vrai* mal. Le vrai bien, en l'espèce, c'est la gloire, la bonté, la miséricorde divines manifestées dans le pardon des péchés ; c'est aussi le mérite de leur repentir et de leur conversion. La manifestation des péchés pardonnés n'apportera ainsi que joie aux élus. — Nous avons dès maintenant un frappant exemple de cette vérité. La liturgie de l'Eglise ne rappelle-t-elle pas les fautes de S. Pierre, de S. Paul, de S. Augustin, de sainte Marie-Madeleine ? La publication de ces fautes apporte-t-elle la moindre diminution de gloire et de félicité à ces élus, qui savent cependant au ciel que nous connaissons leurs fautes et en rappelons sans cesse le souvenir [1].

[1] Cf. Suarez, *In III^{am} part. Summæ S. Thomæ*, disp. LVII, n. 4-6. — Ces citations sont extraites de notre livre, *Les mystères de l'Au-delà*, p. 151-152 (Paris, Téqui).

Concluez donc que la situation des élus, voyant leurs péchés cachés découverts au jour du jugement, ne s'en trouvera ni amoindrie, ni attristée. Bien plus, la manifestation de leur repentir, de leur pénitence, de leur fidélité à la grâce de la conversion, de tous ces actes louables dont leurs péchés ont été l'origine, comptera beaucoup pour leur bonheur et pour leur gloire. A. M.

DROIT DES RELIGIEUX

Q. I. — Dans une Congrégation religieuse de droit diocésain, les Constitutions exigent que les Supérieures soient de naissance légitime. Or le cas va se poser prochainement de l'accession à la charge de supérieure d'un sujet remarquable par sa valeur, mais de naissance illégitime. Comment résoudre le cas et qui peut donner la dispense ?

R. — *a*) S'il s'agit d'un poste (mineur) de Supérieure *locale*, le Code étant muet sur la question, l'empêchement d'illégitimité est uniquement de droit « particulier ». Comme la Congrégation n'est que de droit *diocésain*, l'évêque pouvait accorder dispense de cet empêchement, sauf indication contraire des Constitutions.

b) Si le poste à pourvoir est celui de Supérieure *majeure* (générale ou provinciale, can. 488, 8°), c'est non seulement le droit particulier, mais aussi le droit du Code qui exige un candidat de naissance légitime (can. 504). Dès lors, un recours à Rome s'impose pour obtenir dispense de l'empêchement, même si l'Institut est de droit diocésain. Avant de nommer le sujet au poste de Supérieure *provinciale*, on s'assurera préalablement de la dispense qu'on aura sollicitée auprès de la S. C. des Religieux. Si c'est la charge de Supérieure *générale* qui est envisagée, le sujet, au jour de l'élection sera « postulé » ; et le résultat [1] de la postulation sera transmis, au plus tard, dans les dix jours, à la S. C. des Religieux (sous peine de forclusion). L'autorité suprême jugera souverainement s'il y a lieu d'accepter ou de rejeter la postulation, en accordant ou refusant la dispense. Le canon 181, § 3 rappelle que la postulation ne confère aucun « droit » au postulé, la dispense de l'empêchement demeurant une « faveur ».

c) Et nous conclurons cet exposé « théorique » par une remarque « pratique ». Est-il sage, est-il « prudent », — quels que soient, par ailleurs, les mérites et la valeur personnelle du sujet, — de faire accéder à des charges « majeures », un candidat de naissance illégitime ?... La question mérite d'être posée et ce sont les « circonstances » qui suggèreront la réponse qui convient [2]. Ces circonstances seront évidemment exposées à la S. Congrégation, qui aura toujours devant les yeux le

[1] On sait que si le sujet « postulé » se trouve en concurrence avec un sujet « éligible » (n'ayant pas d'empêchement), la postulation n'a d'effet que si le postulé réunit au moins les deux-tiers des suffrages exprimés (can. 180).

[2] Dans le cas (fort rare) où l'illégitimité serait totalement *occulte de fait* (connue seulement de quelques personnes discrètes : l'Ordinaire et quelques membres du Conseil de la Congrégation), l'élection aurait été faite « normalement », à la place de la postulation. l'Ordinaire en aviserait alors la S. Congrégation des Religieux qui facilement accorderait dispense ou sanation.

souci de ne pas diminuer ou compromettre l'autorité de la Supérieure, en raison d'un *defectus*, dont elle n'est nullement responsable, mais qui pourrait un jour lui être reproché.

* *

Q. II. — Dans le cas de naissance illégitime, la « reconnaissance » *civile* de l'enfant par le père et la mère légitime-t-elle l'intéressée en regard du droit canon?

R. — *a*) De sa nature, la « reconnaissance légale » d'un enfant n'a aucun effet de légitimation au for canonique. Le droit de l'Eglise ne reconnait que deux procédés de légitimation : soit un rescrit pontifical, soit le mariage subséquent des parents, aux conditions précisées dans le canon 1116. Il importe peu que ce mariage soit « vrai ou putatif », « contracté récemment ou convalidé », « consommé ou non ». Mais il faut que ce soit le mariage *des parents*, c'est-à-dire du père et de la mère « naturels » de l'enfant. Or, il arrive parfois, — et même assez fréquemment — qu'une « reconnaissance *légale* » d'un ou de plusieurs enfants, nés avant le mariage, ne prouve nullement que ces enfants sont nés des deux conjoints. (On a parfois la preuve évidente du contraire, quand, par exemple celui qui devient le père légal était *absent* au moment de la conception et de la naissance). Il s'agit donc d'une « fiction de droit », destinée (comme l'adoption) à assurer aux enfants ainsi « reconnus » les avantages que la loi civile accorde aux enfants légitimes. Si, dans un cas, l'enfant était effectivement né des conjoints qui l'ont « reconnu », sa légitimation canonique résulterait non pas de cette reconnaissance « légale », mais bien du *mariage* subséquent (et conclu *coram Ecclesia*) des véritables parents.

Le canon 1116 précise encore que la légitimation n'est acquise dans ce cas, que si les parents étaient « habiles à contracter mariage » (c'est-à-dire n'étaient pas liés par un empêchement dirimant, *temporaire* évidemment), au moment « soit de la conception, soit de la grossesse, soit de la naissance ». C'est dire que le mariage subséquent des parents (l'empêchement ayant disparu ou ayant été levé), ne légitime pas les enfants nés « adultérins », « incestueux » ou « sacrilèges ».

b) On notera que « les enfants légitimés par mariage subséquent » sont canoniquement équiparés *en tout* aux enfants légitimes, « sauf disposition contraire et expresse du droit » (can. 1117). Or le Code exige la *légitimité* (et exclut la légitimation) uniquement pour le cardinalat (can. 232), l'épiscopat (can. 331), et la dignité d'abbé ou prélat *nullius* (can. 320). Aucune exigence semblable n'est formulée pour les Supérieures majeures, au canon 504 ; la légitimation par mariage subséquent des parents est donc suffisante [3].

* *

Q. III. — Les constitutions d'un Institut de droit diocésain spécifient que la Supérieure générale est élue pour trois ans et que son mandat peut être renouvelé pour un deuxième triennat, mais non au delà. Que faire si cette Supérieure, — comme c'est probable, — est « postulée » pour un troisième triennat ? Faut-il recourir à Rome, ou bien l'Evêque diocésain a-t-il la faculté d'admettre la postulation en dispensant de l'article des Constitutions ?

R. — Le droit général ne dit rien quant à la durée du généralat et renvoie sur ce point aux dispositions particulières des Constitutions de chaque Institut. Il est spécifié seulement que, selon l'esprit du législateur, « les Supérieurs majeurs ne peuvent être nommés à vie... », can. 505 [4]. Des exceptions sont possibles, soit qu'elles proviennent d'indults, soit qu'elles soient formulées dans des constitutions approuvées (par ex. celles des Jésuites). Cependant aux termes d'une circulaire de la S. C. des Religieux, en date du 9 mars 1920 (*Acta*, XII, 1920, p. 365), dans les Instituts de femmes, la Supérieure, élue pour six ans, peut-être réélue pour un deuxième sexennat, mais devra ensuite être postulée. Cette jurisprudence ne vaut strictement que pour les Instituts de *droit pontifical*. Bien qu'elle puisse constituer au moins une « directive » pour les Congrégations de *droit diocésain*, il n'est pas contraire au Code que des constitutions autorisent encore indéfiniment la réélection de la même Supérieure [5].

Dans le cas qui nous est soumis, les constitutions (qui sont de droit diocésain) sont plus sévères que la jurisprudence romaine, puisqu'ayant fixé la durée du généralat à 3 ans (au lieu de six), elles exigent la postulation au bout d'un deuxième triennat (soit six ans au lieu de douze). Mais il n'y a là rien qui soit strictement contraire au droit formulé au canon 505. Le scrutin de deuxième réélection se fera donc sous forme de *postulation*, conformément à la lettre des constitutions.

Quel sera alors le « Supérieur compétent » auquel *in casu* devra être envoyée la postulation ? Le canon 181, § 2, répond : « C'est le Supérieur auquel il appartient de confirmer l'élection, *s'il a le pouvoir* de dispenser de l'empêchement. » En conséquence, si les constitutions ne précisent pas formellement que la postulation doit être envoyée au Saint-Siège, le Supérieur capable « d'admettre » cette postulation (ou de la rejeter, can. 181, § 3) est l'*Ordinaire du lieu*. En effet, puisque la Congrégation est de droit *diocésain*, il a qualité pour « dispenser » d'une condition requise *uniquement* par les constitutions. Ce faisant, *in casu*, non seulement l'Evêque n'outrepassera pas ses droits, mais encore il ne s'écartera pas de la jurisprudence admise par le Saint-Siège, qui accepte la prorogation du généralat jusqu'à un second sexennat, soit une douzaine d'années, lorsque les capitulantes sont d'accord.

Il en serait autrement si l'Institut était de droit pontifical. Le recours à la S. C. des Religieux

[3] Aux termes du canon 984, 1°, s'il s'agit de « réguliers », la profession solennelle supprime l'*irrégularité* consécutive à la naissance illégitime, mais *uniquement* en vue de la réception de l'ordination. Elle ne rend pas la capacité d'accession aux charges de « supérieur majeur ».

[4] Le même canon semble bien accorder aux Constitutions la possibilité de statuer le contraire, et des indults ont pu être obtenus dans ce sens. Mais la jurisprudence du Saint-Siège n'y est pas favorable (S. C. Relig., 6 mars 1922).

[5] Mais cette clause n'a aucune chance d'être approuvée par le Saint-Siège, si les Constitutions lui sont un jour présentées.

s'imposerait pour l'admission de la postulation, sous peine d'invalidité de la nomination.

* *

Q. IV. — Quelle serait la situation canonique et la valeur des actes d'une Supérieure générale *invalidement* élue en violation des prescriptions du canon 504 ?

R. — Nous voulons penser que, pour l'honneur de l'état religieux, c'est par inadvertance, — ou même par ignorance, ce qui est déjà moins honorable, — qu'ont été violées les dispositions du droit concernant les qualités requises pour la nomination valide des Supérieures majeures. Il peut se faire d'ailleurs que certains vices (comme l'illégitimité) soient demeurés occultes de fait ou inconnus des capitulantes. Quoi qu'il en soit, l'ignorance et même la bonne foi « n'excusent pas des lois irritantes et inhabilitantes », sauf disposition contraire du droit (can. 16). La Supérieure élue dans ces conditions n'aurait donc que les « apparences » d'une Supérieure, sa nomination étant entachée de nullité.

Que faire en pareille occurrence ? Le premier qui en a conscience ou connaissance devrait avertir les autorités « responsables » : l'Ordinaire du lieu qui a présidé l'élection, le « conseil » de l'Institut et même... l'intéressée ; au besoin, porter la question devant la S. C. des Religieux. Les autorités responsables ont, à leur tour, l'obligation de prendre les moyens aptes à faire cesser cette grave irrégularité : soit par une *sanatio*, accordée par l'autorité compétente ; soit même par la démission de la Supérieure et le recours à de nouvelles élections.

S'il s'agit de la violation d'une condition exigée par le droit général, seul le St-Siège peut accorder la *sanatio*.

En attendant (et à supposer qu'un temps notable s'écoule jusqu'à la découverte du vice caché ou ignoré, — ou même que ce vice ne soit jamais découvert...) faut-il en conclure que tous les actes (nominations, dispenses, préceptes, etc...) accomplis par la pseudo-Supérieure, sont frappés d'invalidité ? — Pas nécessairement. En effet, si aux yeux de tout l'Institut cette religieuse passe pour avoir été validement élue et est considérée par l'ensemble des sœurs comme une authentique Supérieure générale, l'*erreur commune* (canon 209) vient suppléer le « pouvoir dominatif » (le seul dont sont capables les Supérieures religieuses, puisqu'elles n'ont pas de juridiction), qui lui fait défaut. Ainsi a répondu la Commission d'interprétation le 26 mars 1952. En conséquence les actes d'administration et de direction ou de gouvernement, qu'accomplit normalement toute Supérieure en charge, se trouveront validés aussi longtemps que durera l'erreur commune[6] ; ils n'auront pas besoin de « sanation ».

A. Bride.

[6] Il est bien entendu que, *dans l'intention du législateur*, c'est *en faveur* du « bien public » que l'Eglise supplée la juridiction ou le « pouvoir dominatif » qui fait défaut. Mais, — à l'encontre de ce que prétendent certains commentateurs — l'*existence* du bien public dans un cas particulier n'est pas une « condition » de cette suppléance. L'Eglise suppléerait même si telle Supérieure utilisait son pouvoir à l'encontre des intérêts de son Institut.

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DE L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE

Les études chez les Chartreux aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles

Depuis plusieurs années, les historiens ont multiplié les enquêtes sur l'enseignement donné aux clercs et aux religieux. Il y a tout d'abord dans ces études, par exemple dans celle du docteur F. W. Oediger, *Ueber die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*[1], une précieuse contribution à l'histoire de la théologie et de la culture occidentale. De plus, on trouve, en ces travaux, la clé de bien des événements survenus dans l'histoire de l'Eglise : nombre de faits ne s'expliquent-ils pas par les idées, la culture ou, hélas, le manque de culture et de préparation des clercs ?

La présente note voudrait apporter à pareille enquête une bien modeste contribution, en faisant état de trois textes sur les études dans l'ordre cartusien durant les dernières années de l'Ancien Régime. En sus des informations qu'ils nous apportent, ils permettront de voir la permanence de ce que les historiens du XII^e^ siècle appellent la « théologie monastique ».

Ces textes appartiennent à des livres distincts. Il s'agit tout d'abord des *Statuts* de l'Ordre supplémentés par une note manuscrite, ensuite des *Annales* de l'Ordre dues à Dom Innocent le Masson .

L'exemplaire des Statuts porte ce titre : **Nova collectio Statutorum Ordinis Cartusiensis,** *ea quæ in antiquis et novis statutis, ac tertia compilatione dispersa et confusa habebantur simul ordinate disposita complectens. A S. Sede Apostolica examinata atque in forma specifica confirmata. — Editio quarta, cura et jussu Reverendi Patris Domini Stephani, totius ordinis generalis mediatoris,* Correriæ, MDCC XXXVI.

Nul mystère dans ce titre, si ce n'est peut-être ce nom de « *Correria* » : il s'agit de La Correrie, un établissement situé à trois kilomètres environ de la Grande Chartreuse proprement dite et qui est exclusivement destiné à l'administration matérielle du domaine. C'était aussi la ferme et l'endroit, par excellence, de l'activité des convers. L'imprimerie de l'ordre y était située[3]. L'ouvrage

[1] F. W. Oediger, *Ueber die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Cologne, 1953.

[2] Par un curieux fait du hasard, ils se trouvent réunis dans l'exemplaire du premier de ces ouvrages qu'une vente publique m'a permis d'acquérir. Une main inconnue a, en effet, transcrit, sans indication de source d'ailleurs, les lignes les plus significatives du second livre sur les pages de garde du premier. Peu s'en fallut, d'ailleurs, que je cède à la joie d'avoir trouvé un inédit. Les vérifications, que je fis à propos des ouvrages cités, me permirent heureusement de voir qu'il n'en était rien. Inédit ou non, ces textes valent d'être relus et exploités.

[3] Dans son *Histoire des Ordres monastiques*, t. 7, Paris, 1728, p. 383, le P. Heyliot note précisément : « ... Il y avait pour lors dans toutes les anciennes Chartreuses deux maisons, l'une en haut où demeuraient les moines et l'autre en bas où demeuraient les convers : ce qui se voit encore à la Grande Chartreuse, ou la Correrie est la maison d'en bas. » — Des informations

ainsi édité s'est évidemment répandu dans tout l'Ordre : notre exemplaire porte ces indications manuscrites au verso du titre : *Declaratio quæ est in margine num.* 9, *cap.* 25, 2ª *p. posita, est ex mandato Sanctæ Inquisitionis. F. Ludovicus Albero, Prior Aræ Christi* [4]. On serait fondé à croire, semble-t-il, que l'ouvrage a appartenu à la chartreuse espagnole de l'*Ara Christi* [5] et qu'il a servi au prieur Ludovicus Albero. Il s'agit à peine d'une inférence à laquelle le plus scrupuleux des logiciens ne trouverait sans doute rien à reprocher. Et cependant il faut y renoncer. Car Dom Luis Albero, qui fut prieur en cette maison de 1678 à 1684, après avoir exercé les mêmes fonctions dans deux autres chartreuses de la même province de Catalogne, *Vallis Christi* et *Viæ Cœli,* mourut en 1688 [6]. Il ne peut avoir annoté un ouvrage édité en 1736 [7]. Reste donc à penser que la note écrite autrefois par le prieur d'*Ara Christi* aura été recopiée dans un exemplaire plus récent, à titre de témoignage historique. On le sait d'ailleurs [8] une longue controverse, sur laquelle l'autorité pontificale elle-même dut rendre son arbitrage, opposa les chartreux espagnols à la Maison-Mère à propos des notes que les Statuts de 1681 avaient introduits.

Quant à Dom Innocent le Masson, il occupa une grande place dans la vie de l'Ordre, et même dans l'Eglise, durant tout son généralat (1675 - 1703). Entre autres ouvrages, il entreprit, avec dom Le Vasseur et dom Le Couteulx, une édition des *Annales* cartusiennes. Il se réserva la rédaction du premier volume qui contenait les textes législatifs et y introduisit notamment un directoire qu'il avait rédigé. Celui-ci porte ce titre : **De singularibus et præcipuis mediis,** *ex quorum praxi institutum cartusiense huc usque perseveravit in sua primæva observantia et usque ad finem sæculi, Deo protegente, perseverabit.* Dans ces quarante pages (355-395) du tome I des *Annales Ordinis Cartusiensis,* publié à la Correrie en 1687, le prieur général parle de l'oraison, du travail manuel et de l'étude. Il y renforce singulièrement ce que les statuts disaient à ce propos.

Etudions donc ces textes et tout d'abord les *Statuta.*

La dernière partie de ce recueil, ou *Directorium Novitiorum,* fait deux fois mention de l'étude, dans l'horaire quotidien qu'elle prescrit aux jeunes religieux. Tout d'abord, il est prévu que, durant la matinée des jours de jeûne, c'est-à-dire du 14 septembre à Pâques, les vendredis et les vigiles, les novices liront des ouvrages théologiques pendant un quart d'heure. Celui-ci se situe dans le laps de temps qui sépare les messes privées célébrées après la messe conventuelle et Tierce, de la fin de la matinée, moment où dans sa cellule, le chartreux récite Sexte [9]. Les autres jours, il y a une première réfection à dix heures, et les statuts estiment que le travail manuel est mieux fait pour y préparer que le labeur intellectuel [1]. En ce cas, le quart d'heure d'étude est reporté au début de l'après-midi, avec la lecture spirituelle qui dure le même temps. Dans les deux cas, il est consacré à l'étude d'un commentaire d'Ecriture Sainte portant d'abord sur les psaumes et ensuite sur les autres livres sacrés. A ces indications générales, la main qui a déjà recopié la note du P. Alvero a apporté en marge deux indications manuscrites : pour les psaumes, on recommande Bellarmin ; pour le reste de la Bible, Menochius ou Tirinus [2]

Chacun connaît, au moins de nom, l'ouvrage de Bellarmin *In omnes Psalmos dilucida expositio* publié à Rome en 1611, et que l'on trouve encore parfois dans les vieilles bibliothèques conventuelles. Le jugement que porta sur lui Richard Simon est plutôt sévère : il lui reproche d'avoir sacrifié la critique à la piété, mais on peut penser que les moines de la Grande Chartreuse n'en avaient cure [3].

récentes parues dans la presse ont fait part des travaux en cours pour aménager la Correrie en « Chartreuse pour touristes » et dégager ainsi le monastère de la foule des voyageurs qui risquent d'en troubler la paix.

[4] A l'endroit indiqué, p. 253, on trouve une note précisant les pénalités contre les membres de l'Ordre qui, sans permission spéciale, entreprendraient le voyage de Rome et demanderaient l'hospitalité au monastère cartusien de Rome. On le sait, de nombreux instituts religieux ont pris des mesures analogues pour couper court aux intrigues auprès de la Curie Romaine.

[5] Sur ce monastère on verra : C. J. Morotius, *Theatrum chronologicum Cartusiensis Ordinis,* Turin, 1681, p. 292 ; S. Autore, *Ara Christi* dans le *Dictionnaire d'hist. et de géog. ecclésiastique,* t. 3, col. 1155-1156.

[6] Je remercie très vivement les RR. PP. Stœlen et Sochay, Chartreux, des renseignements inédits qu'ils ont bien voulu me fournir.

[7] On pourrait penser que la date d'édition est erronée. Les renseignements fournis, ici aussi, par le R. P. Stœlen permettent de dire qu'il n'en est rien.

[8] S. Autore, art. *Chartreux* dans *D.T.C.,* t. 2, col. 2285.

[9] *Directorium...* Cap. 10. *De reditu a missis privatis et sequentibus exercitiis usque ad sextam...* p. 32. « Diebus jejunii, quod ab Exaltatione Sanctæ Crucis usque ad Pascha continuatur et quâlibet sextâ feriâ vigiliisque nonnullorum principalium festorum observatur, orationem istam continuo sequuntur exercitia hæc. Lectio spiritualis, per quartam horæ partem, quam ex libro Introductionis ad vitam religiosam assument novitii, nec illam mutabunt donec a superiore aliter fuerit ordinatum. Alterum vero quadrantem expendent in lectione probati alicuius commentarii... », Voir la suite de ce texte, *infra,* note suivante.

[1] *Directorium...* Cap. 10. *De reditu a missis privatis et sequentibus exercitiis usque ad sextam,* p. 33. « Quantum ad dies binæ refectionis in plerisque locis, experientia ducuit utile esse ad sanitatem corporis conservandam, ut dimidia hæc hora lectionis ad aliud tempus differatur, et in illius locum substituatur corporale aliquod exercitium quod refectionem ipsam præcedat, quam horâ decimâ sumimus, quapropter mediam illam horam expendere convenit in aliquo manuali opere, quo paulo vehementius corpus exerceatur, ut sunt, ligna scindere, hortum radula mundare, terram fodere. »

[2] Cap. 10, *De reditu...* p. 32. Je reproduis les additions manuscrites entre parenthèses : « Alterum vero quadrantem expendent in lectione probati alicujus commentarii, primo in Psalmos (qualis est Bellarmini) deinde in reliquos Sacræ Scripturæ libros (scilicet Menochii aut Tirini) ut intelligentiæ illius facilitatem inde assequantur. »

[3] Voir ce jugement dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible,* art. « *Bellarmin* », t. 1, col. 156-7 : Bellarmin « examine le texte hébreu qui est l'original puis les deux anciennes versions que l'Eglise a autorisées. Il n'est pas assez critique et ne paraît avoir su que médiocrement la langue hébraïque, de sorte qu'il se trompe quelque fois. Comme il a écrit après Génébrard, il a pris de lui la plupart de ce qui regarde la grammaire et la critique, en y changeant seulement quelque chose. Il y a aussi des endroits qu'il aurait pu expliquer plus à la lettre et selon le sens historique ; mais il y a bien de l'apparence qu'il ne l'a pas voulu faire, afin que son commentaire fût plus utile aux chrétiens. » Ces dernières paroles étonneront peut-être.

Notre annotateur inconnu semble, en tout cas, avoir tout spécialement apprécié les exégètes de la Compagnie de Jésus : c'est à elle qu'appartiennent aussi les deux autres auteurs cités. Jean Etienne Menochius enseigna l'Ecriture Sainte et la Morale à Milan, avant de se voir confier diverses charges dans l'ordre († 1655). En 1630, il avait publié à Cologne une *Brevis explicatio sensus literalis S. Scripturæ,* qui connut le plus grand succès ; elle évitait les longueurs, alors si fréquentes, et à propos du texte sacré, résumait l'enseignement des grands exégètes. C'est, par définition, le genre de livre que recherchent les débutants très friands du « tout en un » — Jacques Tirinus († 1636) était, lui, un anversois qui publia dans sa ville natale, en 1632, un *Commentarium in Vetus et Novum Testamentum :* il n'était guère prolixe, lui non plus, et apportait de nombreux renseignements historiques ou pseudo-historiques sur la chronologie depuis Adam jusqu'à la ruine du Temple de Jérusalem, les poids, mesures et monnaies des peuples antiques, comparés avec ceux de son époque. De quoi paraître savant à peu de frais[4] ! On comprend mieux, à feuilleter ces livres indigestes, que les sages statuts cartusiens en aient réservé la lecture à un moment où la digestion de la pitance monastique n'allait pas exiger toutes les forces du reclus.

Enfin, au début de l'après-midi, nous trouvons un moment plus long réservé pour l'étude systématique de la théologie. De une à deux heures, le jeune chartreux va entreprendre ce travail que les statuts semblent presque craindre pour lui mais que la perspective des ordinations impose. Tout au moins veulent-ils que ce temps soit utilisé à bon escient et qu'on écarte toute fantaisie. Aussi bien le programme n'est-il pas lourd et s'agit-il essentiellement de lire et de relire un des trois livres suivants : Abelly, le *Catéchisme du Concile de Trente* ou une Théologie morale *in tabulis depicta.* A intervalles réguliers, le novice rendra compte à son supérieur de l'avancement de son travail, en même temps qu'il lui demandera les explications dont il aurait besoin[5].

La *Theologia moralis in tabulis depicta* est un abrégé, publié en 1669, de la *Theologia moralis practica per tabulas distincta et exposita una cum concilio Tridentino eodem modo digesta,* parue en 1662. Toutes deux sont l'œuvre de Dom Innocent Le Masson[6]. L'ensemble de la morale, y compris la doctrine sacramentaire et le *De Justitia* s'y trouvent exposés avec beaucoup de compétence en tableaux et en schémas qui facilitent peut-être plus la mémorisation que la réflexion personnelle. Le « catéchisme » demandé par le Concile de Trente, *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. jussu editus*[7] est, en réalité, une somme de théologie qui permit à bien des prêtres des paroisses et à des candidats au sacerdoce d'acquérir les connaissances théoriques et pratiques nécessaires au ministère sacré. Il est divisé en quatre parties : la première est consacrée au dogme et est centrée sur le symbole des Apôtres ; une deuxième traite de Sacramentaire, elle suit l'ordre du septénaire défini par le Concile, la morale vient ensuite et est surtout représentée par l'explication du Décalogue ; la théologie spirituelle, enfin, se voit reconnaître une place importante par l'étude de la prière, notamment de l'oraison dominicale qui est longuement commentée. Quant à Abelly, il a écrit en 1650 une *Medulla theologica* en 2 volumes, qui est un modèle de pédagogie et de science. En un temps où trop de manuels se contentaient de notions élémentaires mal présentées ou transformaient la théologie en une série de définitions à peine expliquées et d'adages peu fondés, Abelly a réussi à conserver un sens très vif de la méthode théologique. Si concis que soit son exposé, il est toujours éclairé par un recours aux sources de l'Ecriture, de la Tradition et des auteurs scolastiques[8].

* *

Il serait vain de porter un jugement de valeur sur ce programme d'études théologiques. Les chartreux du XVIII[e] siècle n'ont que faire de notre avis ! Mais on ne peut cependant s'empêcher de se poser une question : cette *ratio studiorum* ne semble-t-elle pas une réponse peu heureuse à un problème mal posé ? La Contre-Réforme a exigé que les clercs, qui, se préparent aux ordres sacrés, étudient la théologie systématique. Or les Chartreux, les moines de chœur tout au moins, sont orientés vers le sacerdoce. Donc ils étudieront un manuel de théologie comme on le fait alors dans les séminaires. Il s'agit de caser cette étude scolaire dans un programme de vie déjà fort chargé.

[4] Sur Menochius et Tirinus, on verra H. Hurter, *Nomenclator litterarius,* t. 3, Innsbruck, 1907, p. 785 et 1060.

[5] *Directorium...* Cap. 12. *De occupationibus quibus vacandum est inter meridiem et vesperas,* p. 39-40. « Diebus jejunii, cum circa meridiem tantum prandium finiatur, hora etiam circiter prima terminabitur recreatio. Sed diebus binæ refectionis, audito meridie, utramque nonam *de Beata* et *de die* persolves, et data media post meridiem, ea supplebis exercitia quibus dimidia ante sextam, quam labori manuum impendisti, vacandum erat. Per quartam igitur horæ partem spirituali lectioni vacabis et per alium quadrantem leges commentarium in psalmos, ut supra notatum est.

Horâ primâ post meridiem ad studium te conferes usque ad horam secundam, sed ut modicum temporis quod tibi ad studendum assignatur fructuose impendatur et debitæ præparationi ad sacros ordines recipiendos eorumque functiones rite obeundas tibi utiliter inserviat, monita hæc diligenter observa.

1. Libros non alios leges quam tibi a prælato tuo indicabuntur, qui quidem libri ad tres reduci possunt. Scilicet :

Ad theologiæ compendium, quale est illud cui titulus est *Medulla theologiæ,* opus egregium a Domino Abelly episcopo Ruthenensi compositum.

Ad *Catechismum Concilii Tridentini* et ad *Theologiam moralem in tabulis depictam.*

[6] Sur Dom I. Le Masson, on verra le *D.T.C.,* IX, 202-209 et H. Hurter, *Nomenclator litterarius,* t. 4, Innsbruck, 1910, 905-906. L'omission de son nom s'explique aisément : c'est pendant son généralat (1675-1703) que le livre fut mis au programme des études. Le prieur aura tenu à ne pas laisser citer son nom.

[7] Il parut à Rome en 1566 chez P. Manutius.

[8] A. Vogt a longuement étudié l'œuvre théologique d'Abelly dans le *Dict. d'hist. et de géog. ecclésiastique,* t. 1, col. 97-103. On notera qu'Abelly est, comme Dom Le Masson, un ennemi juré du jansénisme : le choix qui en est fait, tout autant que celui des Jésuites cités plus haut, indique bien la position alors prise par les Chartreux dans la grande querelle de l'époque et leur volonté de réagir contre le schisme janséniste de l'ordre. Cfr. P. Cousin, *Précis d'histoire monastique,* Paris 1959, p. 464.

Alors on fait ce qu'on peut. Mais on ne songe pas assez que l'Ordre a une belle tradition de vie intellectuelle et que la vie du chartreux fait une large place à la lecture de l'Ecriture Sainte et des Pères. Et que tout cela, c'est une authentique « théologie monastique » [9].

On ne s'en avise pas... dans les statuts tout au moins. Mais les annotations de Dom Innocent Le Masson, recopiées, comme nous l'avons dit, à la fin du volume, permettent de voir que le problème a bien été « senti » [10]. Elles manifestent le désir d'intégrer la théologie systématique à la théologie monastique, en même temps qu'elles élargissent le programme d'étude donné par les Statuts.

Le prieur général l'a bien compris ; si l'on se met sur le seul terrain de la formation scolastique, le plan d'études des statuts est déficitaire. Aussi essaie-t-il de le défendre en le remettant dans le cadre de la vie religieuse. Il insiste sur le fait que la Bible est lue chaque année et que de nombreux textes des Pères sont entendus pendant l'office et les repas : si on y fait attention, et si on en nourrit sa vie spirituelle, on apprendra beaucoup de choses et on acquerra une solide formation. Somme toute, il ne raisonne pas autrement que ce moine du XII^e^ siècle qui trace un programme en se basant presque uniquement sur l'Ecriture Sainte et les Pères [1]. La seule différence est dans le ton : le moine du XII^e^ siècle regarde de haut la scolastique, et n'imagine pas que la théologie soit séparée de la piété ; celui du XVIII^e^ plaide coupable, infériorisé qu'il est par une théologie systématique séparée de la vie spirituelle.

Les excuses mises en avant par Dom Innocent Le Masson relèvent de divers points de vue. Tout d'abord, il déclare qu'il n'y a pas moyen de faire mieux. Le jeune religieux consacre la majeure partie de son temps aux offices. Il lui faut deux ou trois heures de travail manuel pour se détendre et conserver un bon équilibre physique. Sinon sa santé en souffrira. Ensuite, le prieur remarque que la manière d'étudier a plus d'importance que le nombre d'heures consacrées à cette activité. Saint Thomas l'a déclaré : celui qui connaît bien un seul livre est un homme redoutable. Bien d'autres que lui l'ont dit sans doute, et avant lui, et pas toujours dans le même sens... Mais on sent très bien ici le désir de trouver un argument *ad hominem*. Et puis, il n'est pas de situation qui n'ait quelque avantage. En évitant les nombreuses lectures, le jeune chartreux ne connaîtra pas la tentation de se livrer à une vaine curiosité, à la présomption, à l'érudition peu solide. De toute manière, puisque le laps de temps quotidien consacré au travail intellectuel systématique est limité, on peut l'augmenter en étendant le cycle des études. Cinq ou six ans seront consacrés à la lecture des auteurs de dogme, de morale et d'exégèse que les statuts ont recommandés. Et ensuite l'effort scolaire se continuera dans le champ de la théologie positive. Le jeune chartreux étudiera l'histoire des conciles, en deux volumes, de Louis Bail [2] et il lira des manuels d'histoire ecclésiastique et de droit canon.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de cette rapide enquête ?

1° Les statuts nous livrent un programme minimum d'études théologiques, correspondant à celui qui était alors suivi dans de nombreux séminaires.

2° Ce programme en quelque sorte technique, Dom Le Masson essaie de le relier au cadre monastique dans lequel il apparaissait comme un élément étranger. C'est pourquoi il insiste sur la valeur intellectuelle des lectures imposées par la vie monastique.

3° Le prieur général a si bien conscience, d'ailleurs, que la théologie scolastique ne nuit pas à la théologie monastique, qu'il lui donne une place plus grande par le nombre accru des années d'études et par l'extension du programme à des matières nouvelles, relevant de la théologie positive.

Ph. DELHAYE.

[9] Dom Y. Gourdel, art. *Chartreux*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, II, 705-776.

[10] Voici le texte de la note manuscrite ajoutée aux Statuts. Les ratures ou erreurs sont indiquées entre parenthèses, ainsi que les variantes vis-à-vis du texte imprimé (= *textus*) :

Fatendum est parum nunc temporis, nostris restare ad studiis (studium : *ante correctionem*) vacandum. Divini enim Officii nocturni pariter ac (et : *textus*) diurni cantus prolixitas, Missarum celebratio, orationis mentalis et lectionis spiritualis pensa majorem temporis nostri partem occupant. Quibus si addatur labor manuum qui in junioribus Monachis communiter minor esse non debet quam duarum aut trium horarum, ut animum relaxent et bona valetudine fruantur, restabit tantum hora integra Novitiis et Monachis junioribus, huic studio impendenda. Nihil refert dummodo tempus istud bene impendatur in Theologiæ studio, et unus idemque liber legatur, donec bene sciatur, sic enim fit verus et magnus profectus in istis studiis quamvis brevibus. Unde cavendus esse (est : *ante correctionem*) dixit ipse Doctor Angelicus D. Thomas ab homine unius libri ; cum e contra ex multis et variis libris revolutis et quasi extremis labris degustatis tempus infructuose non raro teratur, et curiositas tantum (*supra scripsit ; omisit textus*) nutriatur, ex qua sæpe nascitur multa præsumptio et parva eruditio.

Ex his ergo licet permodicis studiis, si discrete et sedulo fiant, addito auditu Sacrorum Bibliorum, quæ ex integro singulis annis leguntur nobis, et tot lectionum SS. Patrum quæ tum in Ecclesia tum in Refectorio nobis fiunt, orietur solidus et non modicus profectus, quantum ad mensuram nostram attinet. Status enim noster non requirit ut subtilitates illas Scholasticas addiscamus, unde nec ad similia aspirare debemus. Sufficere nobis debet si (*iteravit*) medullam Theologiæ solide addiscamus, prout illam scripsit felicis memoriæ Reverendissimus Dominus Abelly Episcopus Ruthenensis, vir pietate æque ac doctrina clarus, si sensum sacræ Scripturæ capiamus per succincti interpretis adminiculum, quales sunt Bellarminus in Psalmos, Menochius aut Tirinus, si lectiones SS. Patrum nobis factas bene intelligamus. Quinque autem aut sex annis in eo studio impensis, postea ad synopsim aliquam Conciliorum, prout est illa, quæ a Domino Basilio (Baillio : *textus*) conscripta est, veniendum erit, itemque ad epitomen Historiæ Ecclesiasticæ et Juris Canonici, ex quibus omnibus fiet, ut quantum ad mensuram nostram attinet, solidam et bonam eruditionem nostri nanciscantur.

[1] Cfr. Ph. Delhaye, *L'organisation scolaire au XII^e^ siècle* dans *Traditio* (1947, t. 5, p. 232-233) et hors-série n° 1 des *Analecta Mediævalia Namurcensia* (même pagination).

[2] N'imitons pas Freud qui donne tant d'importance aux lapsus ! Notons-le cependant, le texte manuscrit recopié ici porte *Basilio* pour *Baillio* cependant très net dans les *Annales* de Dom Le Masson (p. 385). Le scribe peut avoir été distrait. Il peut aussi ne pas avoir connu l'ouvrage de Bail. Et ceci ne nous rassure guère sur le zèle que l'on mit à pratiquer le second cycle, positif, prévu par le prieur général.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

L'EUCHARISTIE. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession, par Max THURIAN, frère de Taizé. — In-8 de 280 p., 960 fr. — Paris, Delachaux et Niestlé, 1959.

Le mystère de l'Eucharistie est si riche qu'il peut être regardé sous des points de vue différents. Il nous est présenté ici, par un frère de la communauté protestante de Taizé, comme le « Mémorial du Seigneur ». — Cet aspect n'est certainement pas l'un des moins importants : l'ordre du Christ à la fin de la Cène le manifeste, car il peut se traduire comme le fait l'auteur (p. 171) : « Faites ceci comme mémorial de moi. » Appuyé sur la Bible, guidé par l'usage liturgique, l'A. poursuit sa recherche dans le prolongement des catéchèses patristiques, qui nous donnent un écho de la chaude et discrète piété eucharistique des premiers siècles. On ne peut cependant revenir en arrière et il faut bien tenir compte, pour parler actuellement de l'Eucharistie, des questions qui se sont soulevées au cours de l'histoire. Comment pourrait-on prendre d'ailleurs son parti de divisions réelles entre chrétiens au sujet du sacrement de l'unité ? Nous avons tous hâte de voir s'effacer le scandale de la division : une étude sereine, menée dans un esprit de recherche loyale, doit être accueillie avec sympathie car elle marque un progrès vers l'unité visible des chrétiens. Aussi est-ce avec joie que nous avons lu les dernières lignes de l'ouvrage : elles sont bien significatives sur l'esprit qui anime tout ce travail ; on nous permettra de les citer avant de commencer l'analyse.

> « Ce livre était sous presse, écrit Max Thurian, lorsque le Pape Jean XXIII annonça, le 25 janvier 1959, la convocation d'un Concile œcuménique sur l'unité des chrétiens. La reconnaissance et l'espérance ont rempli le cœur des chrétiens qui attendent ardemment l'unité.
>
> Nous pensions conclure en offrant aussi ce livre à nos frères catholiques romains, en signe de fraternité dans la recherche. Cette conclusion prend un sens nouveau, puisque notre espérance est plus vive. Puisse ce travail susciter un dialogue utile sur l'eucharistie, sacrement de l'unité, et contribuer un peu à la préparation d'un Concile dont nous attendons beaucoup.
>
> La préparation d'un Concile œcuménique, la preparation de l'unité des chrétiens, réclame de tous une prière plus fervente pour que tombent les préjugés, se dissipent les malentendus et se résorbent les divisions, dans une charité généreuse et prête aux vrais sacrifices. C'est dans l'Eucharistie que notre prière pour l'unité visible de tous les chrétiens se fera plus instante, selon cette belle oraison de la liturgie : — « Seigneur Jésus-Christ, tu as dit à tes apôtres : c'est la paix que je vous laisse en héritage, c'est ma paix que je vous donne. Ne regarde pas mes péchés, mais la foi de ton Eglise, et, comme tu l'as voulu, donne lui la paix, rassemble-là dans l'unité, car tu es Dieu et tu vis et règnes, à travers tous les siècles des siècles. Amen. » (p. 278).

Cette belle page doit nous rendre attentifs au contenu du livre.

L'introduction contient un exposé rapide sur l'évolution de la théologie catholique au sujet de l'Eucharistie. Il faut reconnaître que tout n'a pas été heureux dans le travail d'explicitation des données de la foi : l'affrontement des thèses immolationistes et oblationistes au XVIIIe siècle n'a pas fait toujours progresser la théologie. L'auteur se plaît à souligner le renouveau de la doctrine eucharistique approuvé, à des titres différents, par le P. de la Taille, E. Masure, Dom Odo Casel, J.-A. Jungmann, Dom Vonier et il pense, avec le Père Chenu (*La messe et sa catéchèse*. Edit. du Cerf, 1947, p. 133) que ce renouveau est dû à un retour aux sources évangéliques et liturgiques (p. 15, 16) : il donnera donc lui-même à son effort une orientation semblable.

Une première partie étudie « le mémorial dans l'Ancien Testament et le cadre liturgique de l'Eucharistie. » En suivant le thème du mémorial à travers la Bible, on s'aperçoit de sa richesse ; on découvre aussi des aspects intéressants du culte d'Israël. Pour comprendre ce qu'est l'Eucharistie, il importe de bien connaître le sens et la portée de l'ordre du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi ». Il ne s'agit pas seulement d'un simple souvenir. Les études de Mlle A. Jaubert sur « la date de la Cène » (Paris, Gabalda, 1957) montrent « l'impossibilité de nier une célébration pascale par le Christ sur la base d'arguments chronologiques » (p. 22): la Cène a pu se dérouler avec les rites de la Pâque ancienne et, de toute façon, la liturgie juive nous donne un contexte qui éclaire le sens des paroles de Jésus. Un texte de l'Exode (XII, 14) au sujet de la Pâque mérite notamment d'être cité : « Ce jour-là sera pour vous comme un mémorial (hébreu : *le-zikkaron*) et vous le solenniserez comme une fête pour Yahvé : pour toutes vos générations vous le célébrerez comme une institution perpétuelle. » Nous retrouvons le même mot lors de la bénédiction sur la première coupe du repas pascal . « Bénis sois-tu, Seigneur, notre Dieu, Roi de la terre, qui as donné à ton peuple d'Israël ces temps de fête pour la joie et pour le mémorial (*le zikkaron*) » (Traité *Pesachim*, traduction française : Moïse Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, t. V, 1882, p. 1-154).

Ces quelques citations font deviner l'intérêt d'une étude sur « le vocabulaire liturgique du mémorial » ; c'est l'objet du second chapitre. Avec αναμνησις, anamnèse, utilisé par saint Paul et saint Luc, il faut donc examiner le mot hébreu *zikkaron* et son équivalent grec d'après les Septante : μνημόσυνον Ce dernier terme est aussi la traduction de l'hébreu : *azkarah* qui a d'ailleurs la même racine que *zikkaron :* Z K R. Le sens du verbe *zakar* est donc particulièrement utile à préciser.

Ce verbe signifie d'abord penser à quelque chose qui est déjà connu et passé (Num., XI, 5 — II Sam., XIX, 19 — Ps. LXVII, 12-13). Il indique aussi le rappel d'un devoir (Ex., XIII, 3, — Jos., I, 13) : Dieu se rappelle son amour à sa fidélité (Ps. XXV, 7), l'homme doit se souvenir de Dieu pour éviter le malheur (II Sam., XIV, 11) ; *zakkar* devra se traduire non seulement par « se souvenir » mais parfois par « faire mention, prononcer le nom de Dieu ». Le souvenir de Dieu est une force (Ps. LXIII, 7, 9). Avec le préfixe « *le* », *zakar* signifie se souvenir de quelque chose en faveur de quelqu'un ou contre quelqu'un (Néh., V, 19, — XIII, 22 cf. Ps. CXXXVI, 7, Ps. LXXIX, 8, Néh., VI, 14, Ez., XVIII, 22, XXXIII, 16) ; on entend encore ce verbe dans le sens de « rappeler quelque chose à quelqu'un » (Is., XLIII, 25-26, — LXII, 6-7) rappeler par exemple les besoins du peuple à Dieu. Sur l'autel on rappelle le nom de Dieu (Ex., XX, 24) on cite son nom (Ps., XLV, 18, — Is., XII 4, — XXVI, 13). Enfin on se rappelle à Dieu par un sacrifice comme dans le cas du mémorial d'encens (Is., LXVI, 3).

Toutes ces analyses, que nous reproduisons ici partiellement, permettent de mieux comprendre les évocations que suggère l'emploi de ce vocabulaire dans des circonstances variées. Ces dernières vont être regar-

dées de plus près dans les chapitres suivants : le Mémorial de la Pâque et des Azymes (chap. III), le Mémorial de l'oblation (chap. IV), le Mémorial liturgique — il s'agit de certains gestes, vêtements ou instruments de la liturgie — (chap. V), le Mémorial de la prière (chap. VI).

Il n'est pas possible de suivre le détail de ce commentaire. Habituellement le rapprochement des textes bibliques est commandé par une application qui concerne la vie cultuelle d'aujourd'hui. La différence entre la mentalité sémitique et celle de l'Occident chrétien s'estompe parfois un peu trop, mais ce manque de perspective historique a quelque fois une contre-partie : certains aspects communs de la vie religieuse sont mis en relief. A titre d'exemple, citons ce qui est dit de l'éphod et du pectoral.

> « Le Mémorial est une présentation de son peuple à Dieu pour qu'il le bénisse et se rappelle l'Alliance en sa faveur. Ces pierres gravées sur les épaules et la poitrine du grand prêtre symbolisent magnifiquement cette « présentation » à Dieu de son peuple élu. Littéralement, le grand-prêtre porte sur ses épaules et sur son cœur le poids du peuple de Dieu, il le rappelle et le remet au Seigneur afin qu'il se souvienne de l'Alliance, qu'il bénisse et qu'il éclaire.
>
> « Le Mémorial de la sainte Cène est un même rappel devant Dieu. C'est d'abord le rappel du Christ et de son sacrifice unique qui, comme une pierre, plus précieuse que toutes, étincelle devant Yahvé. Cette pierrerie-là n'a pas besoin d'être éclairée, elle illumine de son propre feu. Et tandis qu'elle rappelle devant le Père, vivante intercession, l'Alliance définitive de la croix, elle éclaire toute l'Eglise, elle illumine le monde entier. »
>
> « Mais dans l'Eucharistie, le Christ n'est pas seul présent devant la face du Père. Il entraîne toute l'Eglise, son Corps, dans sa louange et sa prière. C'est ainsi que tout le nouvel Israël se trouve présenté aux regards du Père, dans la sainte Cène. Comme un nouvel éphod, un nouveau pectoral, l'eucharistie porte, avec le Nom glorieux du Christ intercesseur, les noms innombrables de tous les enfants de Dieu, comme gravés sur des milliers de pierreries offertes aux regards du Père en vivante intercession » (p. 72-73).

Pour interpréter le symbolisme des vêtements liturgiques l'A. cite le pontifical romain (p. 79), et même le livre si familier au clergé français : *Les étapes du sacerdoce* de R. Dubosq (q. 80, notes 13 et 14). Sans cesse, il revient sur le thème du Mémorial : c'est un acte liturgique par lequel on attire l'attention du Seigneur, on lui rappelle son Alliance et sa grâce en faveur de son peuple. C'est une prière, une louange, mais aussi une intercession qui s'appuie sur la fidélité divine. Faire mémoire, c'est louer Dieu, mais c'est aussi demander à Dieu qu'il intervienne dans l'histoire de son peuple, qu'il continue actuellement ce qu'il a déjà fait danas des circonstances comparables : « Souviens-toi, Yahvé, de David, et de tout son labeur... » (Ps. CXXXII, 1). La place des personnages anciens et même des saints dans le culte se trouve établie par notre auteur, dans ce contexte du Mémorial. Il s'en est expliqué longuement dans un article de la revue *Verbum Caro* (n° 49, p. 7-28) où il met en relief la parole de Jésus à Marie de Béthanie : « partout où sera proclamée la Bonne Nouvelle, dans l'univers entier, ce qu'elle vient de faire sera dit aussi en Mémorial d'elle (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς) (Marc, XIV, 9 ; Math., XXVI, 13). Quant aux images dans la célébration de l'Eucharistie, leur usage est reconnu légitime ; le fait de l'incarnation et l'espérance eschatologique sont appelés les deux fondements essentiels de l'iconographie chrétienne (p. 101) : cette base cependant nous paraît trop étroite car il convient de penser aussi tout simplement à la création. Par les signes et les symboles que le Christ a choisis nous apprenons à retrouver le sens dernier de toute la création visible.

Toute cette enquête biblique et liturgique prépare une meilleure intelligence du « Mémorial dans le Nouveau Testament » abordé dans la seconde partie qui s'attache surtout à « la signification sacrificielle de l'Eucharistie ».

Un premier chapitre complète l'étude du vocabulaire à l'aide des textes du Nouveau Testament. Il faut souligner, pour ses conséquences théologiques, ce qu'écrit Max Thurian au sujet de l'épître aux Hébreux. Le début du ch. 10 de cette épître où se lit encore le mot « *anamnèsis* » lui fait poser la question : l'Eucharistie peut-elle être considérée comme *sacrifice ?* L'auteur de l'épître aux Hébreux oppose les multiples sacrifices de l'A. T. à celui du Christ qui est réalisé « une fois pour toutes, εφαπαξ, » (VII, 27 ; IX, 12 ; X, 10). Ce dernier mot exclut-il la désignation de l'eucharistie comme sacrifice ? Bien des protestants l'ont pensé et ont rejeté le caractère sacrificiel de la messe : reconnaître ce caractère serait, pensent-ils, faire injure à la perfection de l'unique sacrifice de la croix. M. Th. ne le pense pas.

> « Le «une fois pour toutes » ne doit pas être interprété dans un sens passé et statique. L'expression signifie plutôt le caractère absolu, définitif et perpétuel du sacrifice du Christ : elle n'implique pas un instant unique sans répercussion (sinon répétition) sous des modes divers qui le rappellent et l'actualisent... Le sacrifice de la croix, ainsi qualifié, apparaît comme un acte unique, non au sens où il ne réapparaîtra plus en aucune manière, mais comme à l'origine et à la source d'une œuvre perpétuelle et continue qui est la rémission en Christ des péchés de tous ceux qui s'avancent par lui vers Dieu » (p. 143).

On voit ainsi s'ouvrir des perspectives conformes à l'enseignement catholique sur la messe. L'auteur prend soin d'exprimer clairement sa position. Il écrit :

> « L'Eucharistie peut être appelée sacrifice. Elle n'est pas un sacrifice indépendant, ayant son efficacité en lui-même. Elle tire toute sa puissance de l'unique oblation du Christ qu'elle représente, présente et rend présente. L'eucharistie est sacrifice au sens où elle est la présence du Christ crucifié, glorieux et intercesseur, qui présente actuellement pour nous son sacrifice unique devant la face du Père... Ainsi il y a une seule oblation du corps de Jésus-Christ sous trois aspects :
>
> *a*) le sacrifice unique et parfait du Christ sur la croix, acte historique, fondement du salut ;
>
> *b*) le sacrifice céleste et perpétuel du Christ dans l'intercession, acte éternel, actualisation du salut ;
>
> *c*) le sacrifice mémorial et sacramentel du Christ dans l'Eucharistie, acte liturgique, sacrement du salut » (p. 148).

L'A marque d'ailleurs son accord avec le concile de Trente sur la différence en même temps que sur l'unité indissoluble entre la Cène célébrée par le Christ et sa mort sur la croix (p. 181). C'est pourquoi, après un commentaire des paroles du Christ, à la Cène, tout un chapitre (III^e) est consacré au sacrifice eucharistique, où sont considérés les points suivants : le sacrement du sacrifice, la présentation du sacrifice, le sacrifice d'actions de grâces, le sacrifice d'intercession, le sacrifice eucharistique et la justification par la foi (ici quelques compléments seraient désirables), l'intercession céleste, l'offrande de l'Eglise.

Au chapitre suivant il est question de *la présence réelle* :

> « Notre intention est simple : tirer les conclusions de notre recherche sur le Mémorial du Seigneur et le sacrifice eucharistique, en montrant que notre étude nous amène tout naturellement à affirmer la présence réelle du Christ dans le mystère de l'Eucharistie. Si l'Eglise accomplit dans la sainte Cène cet unique Mémorial du Seigneur que nous avons décrit, le Christ y est réellement présent. Le Mémorial du Seigneur, sacrement du sacrifice de la croix et de l'intercession céleste du Christ, n'a de sens que si le Seigneur lui-même est présent sacramentellement dans l'Eucharistie. Sinon le Mémorial n'est qu'un jeu symbolique, émouvant peut-être mais sans réalité ontologique. Tout ce que nous avons dit n'a de réalité et de signification que si le Christ lui-même, réellement et personnellement présent, agit dans l'Eucharistie comme prêtre, comme offrande et comme nourriture » (p. 255, 256).

Soulignant le caractère mystérieux de la présence réelle, il ne craint pas de critiquer certaines présentations de Calvin, notamment sur le rôle du Saint-Esprit : celui-ci n'est plus, pour le réformateur, qu'une puissance unificatrice comblant la distance du Christ au fidèle (p. 266). Un article d'Henry Chavannes dans la revue « *Verbum Caro* » (n° 50, p. 151-170 : *La présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin*) apporte dans la même ligne d'utiles précisions. Si Calvin, tout en croyant à la présence réelle, s'est violemment opposé à la transsubstantiation, c'est qu'il comprenait malheureusement ce terme en un sens physique : or c'est en un sens métaphysique qu'il faut le comprendre, avec saint Thomas, si l'on veut connaître la vraie pensée de l'Eglise. « C'est commettre un véritable contre-sens que de parler de matérialisme à propos de la transsubstantiation » (*ibid.*, p. 159). Mais nous ne sommes plus du tout d'accord avec H. Ch. lorsqu'il désapprouve l'adoration du Saint-Sacrement en y voyant un oubli « de la pointe anti-matérialiste de la transsubstantiation thomiste » (p. 169). Max Thurian est plus discret mais reste, sur ce point, en deçà de la position catholilque :

> « La fin de l'eucharistie étant la communion (« Prenez, mangez... Buvez en tous ») nous ne nous permettrons pas de définir la nature de la relation du Christ avec les espèces eucharistiques restant après la communion achevée. Il ne nous appartient pas de nous prononcer sur la perdurance de la présence réelle, pas plus que sur sa disparition. Il faut ici respecter le mystère. Dans cette attitude de respect, il convient que les espèces eucharistiques restant soient consommées après la célébration » (p. 272).

Sans négliger la finalité du pain de vie qui est de devenir la nourriture des chrétiens, nous ne pouvons renoncer à notre certitude de foi sur la permanence de la présence réelle. Notons, par exemple, comment Jean XXIII se plaît à remarquer les bienfaits de cette certitude dans la vie du Curé d'Ars : « Sa dévotion envers Notre-Seigneur présent dans le Très Saint Sacrement de l'autel était vraiment extraordinaire. « Il est là, disait-il, Celui qui nous aime tant ; pourquoi ne l'aimerions-nous pas ? » Et certes, il l'aimait et se sentait comme irrésitiblement attiré vers le tabernacle... En toutes circonstances, il inculquait aux fidèles le respect et l'amour de la divine présence eucharistique, les invitant à s'approcher fréquemment de la Table sainte. « (Encycl. *Sacerdotii Primordia*, dans *Doc. cath.*, 16 août 1959, col. 1035).

D'une façon encore plus précise, le Pape revient sur ce sujet dans son message au 17[e] Congrès Eucharistique national, congrès qu'Il appelle « *une longue et fervente visite au Saint-Sacrement* ».

« Vous l'aurez observé comme Nous, dit Jean XXIII, cette touchante pratique de la vie chrétienne si chère aux âmes pieuses, qui consiste à se recueillir en silence au pied du tabernacle pour y remplir son âme des dons de Dieu, est aujourd'hui négligée par beaucoup. Pour certains même, que guident des conceptions étrangères à la piété traditionnelle, il semblerait qu'elle est délibérément l'objet d'une moindre estime » (*Doc. cath.*, 1959, col. 1048).

Ces quelques textes pontificaux permettent au lecteur catholique d'apprécier l'inestimable bienfait d'un guide visible ayant autorité pour diriger la barque de l'Eglise. Grâce à cette autorité toujours vivante nous ne connaissons pas certaines hésitations, nous marchons avec plus d'assurance et de vraie liberté ; ce qui ne diminue pas notre estime pour Max Thurian, qui ne connaît pas ce secours.

Qu'il subsiste encore quelques points de divergence, c'est inévitable. Comment en particulier oublier que le fait de la présence réelle dépend de la validité des ordinations et que celle-ci, à son tour, dépend de la succession apostolique ? Comme cette question déborde le cadre du sujet traité, nous ne nous y attardons pas [1].

En résumé, ce livre de Max Thurian marque, sur l'Eucharistie, un grand progrès dans le rapprochement entre la théologie d'un auteur protestant et la théologie catholique. Les points de convergence se multiplient. Dans un article de l'*Osservatore Romano* (26 juin 1959) reproduit dans *La Croix* (30 juin 1959) et la *Documentation catholique* (16 août 1959) le P. Charles Boyer, S. J., analysant le même ouvrage pouvait conclure :

> « Je dois dire, pour finir, combien le théologien de Taizé donne, dans ce livre, un excellent exemple du travail de recherche pour l'unité chrétienne. Il exploite de son mieux les éléments positifs qu'il trouve dans sa propre confession ; il les corrige ou les complète par une étude désintéressée de la Bible et des traditions primitives ; il se réfère à la doctrine catholique, sincèrement heureux quand ses propres conclusions s'accordent avec elle. De tels livres empêchent de désespérer de l'unité des chrétiens. »

Cette conclusion sera la nôtre. J. P.

SAINT THOMAS D'AQUIN. — **Somme théologique. Le Gouvernement divin.** t. I ; I[a] pars, q. 103-109. Texte latin. Trad. fr. Notes explicatives et Renseignements techniques par Ch. V. HERIS, O. P. — Un vol. 302 p., 690 fr. — Paris, Editions du Cerf.

La précieuse collection continue et l'on nous annonce la parution prochaine d'autres volumes, tout d'abord du t. II du *Gouvernement divin*, traduit par R. Omez, O. P.

Le traité du Gouvernement divin constitue, peut-on dire, la troisième partie de la Prima pars de la Somme théologique. La première s'attache à Dieu en lui-même, dans son unité et dans sa trinité (qq. 1-43) ; la seconde renferme non seulement l'étude de la création en elle-même, mais encore l'étude des natures créées : anges, corps matériels, hommes et les conditions dans lesquelles Dieu les appela à exister.

Il s'agit, dans cette troisième partie, de la façon dont Dieu cause suprême, intervient dans la permanence et dans l'action des êtres créés : c'est sous ce double aspect que Dieu gouverne le monde et, le gouvernant, réalise le plan éternel de sa providence.

[1] Pour connaître la position d'un théologien protestant on lira avec intérêt l'article de Richard Paquier : *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise*, dans « *Verbum Caro* », n° 49, p. 59-62.

Dans ce premier volume, (qq. 103 - 109), l'A. étudie d'abord le gouvernement de Dieu en général : la conservation des créatures dans l'existence et la motion imprimée par Dieu à leur activité ; puis les relations des anges entre eux et l'influence qu'ils peuvent exercer les uns sur les autres. Le prochain volume étudiera le rôle des anges à l'égard de la créature matérielle et à l'égard de l'homme, ainsi que la part des activités corporelles et des activités humaines dans le gouvernement divin.

Des quatre séries de renseignements techniques, nous avons beaucoup aimé le troisième exposant le rôle de Dieu dans l'activité volontaire. La pure doctrine thomiste y est rappelée, d'une façon claire et dont il serait difficile de discuter la logique. C'est la condamnation sans appel d'une motion divine indéterminée. Et la seule réponse qu'on doive faire à ceux qui trouvent dans cette conception une contradiction à la liberté de la volonté humaine, est celle-là que les thomiste ont toujours mise en relief : Dieu, en portant notre volonté libre vers un bien déterminé, réalise, comme cause transcendante, cette liberté même.

La traduction du P. Héris, littérale et littéraire à la fois, permettra aux lecteurs de se familiariser plus facilement avec la pensée de l'Angélique Docteur.

A. M.

Jean RILLIET. — **Zwingle, le troisième Homme de la Réforme. — In-8 relié, 317 p., 1.950 fr. — Paris, Fayard, 1959.**

Le pasteur Jean Rilliet, dont la résidence est à Zurich, était bien placé pour nous donner cette biographie du Réformateur zurichois, qui nous manquait en langue française.

Il a su bénéficier pour cela des nombreux travaux publiés en langue allemande, et particulièrement de ceux d'Oscar Farner, lointain successeur de Zwingle au Grand-Münster de Zurich mort le 16 juillet 1958, après avoir consacré de longues années à l'étude de Zwingle. L'ouvrage de Farner compte déjà trois tomes, publiés en 1943, 1946, 1954, l'auteur est mort avant d'avoir achevé le tome IV. Il est permis de considérer son travail comme exhaustif. Le volume que nous offre M. J. R. est plus accessible au grand public. Ecrit d'un manière fort agréable, il résume et abrège les grandes discussions techniques de théologie et de controverse doctrinale, sans risquer de dérouter le lecteur non spécialisé, ni minimiser leur importance.

Après une Introduction sur le « cadre helvétique » au sein duquel va se dérouler la vie de son héros, l'auteur divise son exposé en huit parties, formées chacune de quelques chapitres courts et clairs. Première partie : les années de formation, il s'agit de l'enfance, des études, des premiers ministères dans l'Eglise catholique du temps : Zwingle fut curé de Glaris, aumônier militaire en Italie, chapelain d'Einsieldeln et enfin prédicateur à Zurich. Deuxième partie : le Réformateur. Zwingle a recueilli d'Erasme le goût du retour aux sources. Il prêche la Bible. Cela va le conduire plus loin qu'il ne pensait. Une dramatique affaire de saucisses mangées en Carême va servir de point de départ à un conflit qui aboutira à une rupture avec l'Eglise régnante. Zwingle, à la différence de Luther, n'avance que pas à pas, avec prudence et calcul. Troisième partie : la Révolution protestante. Elle a éclaté à Wittemberg, en Saxe. Elle prend, à Zurich, sous l'impulsion de Zwingle, des voies parallèles, mais adaptées au caractère helvétique. Les anciens usages tombent en désuétude. C'est la fin du chapitre des chanoines et des cloîtres. On passe de la messe à la « sainte Cène ». Quatrième partie : la pensée théologique de Zwingle : ele se trouve surtout exprimée dans son livre : *De vera et falsa religione*, qu'il destinait, non sans naïveté, à convertir le roi de France François I[er] à ses idées. Cinquième partie : Les chemins divergent. L'auteur nous expose ici d'une part la rupture de Zwingle avec Erasme qu'il avait tant admiré, et d'autre part avec les anabaptistes, qui a son exemple s'inspirent de la Bible seule, mais en l'interprétant autrement que lui. Sixième partie, le développement de la Réforme : il s'agit ici de l'organisation de l'Eglise zwinglienne. La même évolution qu'on avait remarquée chez Luther se retrouve chez Zwingle, en ce sens qu'après avoir prêché la liberté chrétienne, il en vient à créer une véritable dictature spirituelle, comme fera aussi un peu plus tard Calvin. La septième partie est l'une des plus intéressantes de tout le volume. Elle a pour titre : la Querelle sacramentaire. Il s'agit des célèbres discussions qui se déroulèrent, à partir de 1524 entre Luther et Zwingle au sujet de l'eucharistie. Luther et Zwingle rejetaient en commun 1° la transsubstantiation et 2° le sacrifice de la messe ; mais tandis que Luther enseignait la présence réelle par impanation ou consubstantiation, Zwingle n'admettait qu'une présence symbolique du Christ dans l'eucharistie. Le conflit se révéla irréductible, en dépit des efforts du landgrave de Hesse ; Zwingle ne fut plus, pour Luther, qu'un misérable suppôt de Satan. Aussi, lorsque, dès 1531, il fut tué sur le champ de bataille de Cappel, Luther ne put-il s'empêcher de voir là un châtiment de Dieu bien mérité

L'auteur du présent livre admet que Zwingle a pu se jeter trop avant dans la politique. Il ne discute pas ses idées théologiques, étant lui - même protestant, mais il conclut son livre par ces paroles indulgentes : « S'il a outrepassé les bornes de sa vocation, qui se sentira assez pur de cœur et assez sérieux dans son zèle, pour lui jeter la pierre ? » Si l'on veut dire par là que Dieu seul est juge en dernier ressort, ce n'est pas nous qui dirons le contraire.

L. C.

Jacques CHEVALIER. — **Entretiens avec Bergson. In-8 de 315 pages, 1540 fr. — Paris, Plon, 1959.**

Ce livre est avant tout un témoignage. Il n'atteste pas seulement la fidélité d'un disciple à celui qu'il aimait à appeler son maître, et qui, lui, ne voulait l'appeler que son ami, mais aussi l'importance de la philosophie de Bergson, en France et dans le monde. Cette philosophie a marqué un retour à la vraie philosophie que le positivisme et l'agnosticisme avaient chez nous éclipsée. Bergson lui-même, au cours de ses « Entretiens » avec Jacques Chevalier, dont la substance nous est présentée ici, est plus d'une fois revenu sur son propre itinéraire. Il partait non du matérialisme mais du mécanisme universel.

Sa première découverte fut celle de la *durée*. Il comprit qu'il fallait distinguer le temps de l'espace. Une chose qui nous paraît actuellement élémentaire comme celle-là était alors méconnue. La durée lui apparut comme le propre de ce qui croît, de ce qui évolue avec le temps, au point de faire du temps, non plus une répétition pure, comme s'il était de l'espace, mais quelque chose d'irréversible et comme une nouvelle dimension de l'être. Une fois en possession de cette donnée, Bergson l'a utilisée en chacun de ses livres, et c'est ainsi qu'il réussit à s'élever de proche en proche, jusqu'à Dieu, jusqu'à la foi chrétienne, jusqu'à l'adhésion au catholicisme, jusqu'au baptême de désir.

Au temps où J. Chevalier commence à connaître personnellement Bergson, il est encore élève à l'Ecole Normale. Il s'attache à lui, devient assidu à ses leçons, lui rend visite sur visite. Il s'affirme bergsonien, multiplie, non-seulement en France, mais à l'étranger, les conférences sur Bergson et le bergsonisme, tout en ayant soin de faire approuver par Bergson en personne les interprétations qu'il donne, tant dans ses livres que dans ses discours, de sa doctrine et de ses tendances. On a l'im-

pression, en lisant le présent livre, que les fréquentes entrevues de Jacques Chevalier et de Bergson ont contribué dans une large mesure à orienter l'évolution intime de Bergson lui-même. Bergson fut le maître, mais ici le disciple n'a pas été étranger à l'enrichissement intérieur de son maître.

Fidèle à ses principes de méthodologie, Bergson voulait en toutes choses et même dans la recherche de Dieu et du christianisme authentique, ne se servir que de l'expérience. Cette expérience, il la situait chez les mystiques. Des mystiques mineurs et contestables, tels que Mme Guyon, il en était venu aux plus incontestables, tels que sainte Thérèse et S. Jean de la Croix. Mais il voulut mieux faire encore. Par l'intermédiaire de Jacques Chevalier, il lui fut possible d'entrer en relation avec une prieure de Carmel et plusieurs couvents de carmélites. Le présent livre contient des pages étonnantes sur les réponses faites par ces « mystiques » carmélites aux questions de Bergson. Et ce qui, pour nous, croyants, fut encore plus décisif, ces pages nous révèlent que dans nombre de Carmels on fit dès lors des prières intensives pour la conversion du célèbre philosophe.

A notre sens, c'est dans ces indications que se trouve le principal intérêt du livre. Mais il contient encore bien d'autres choses, en particulier les rivalités et jalousies, les hostilités et intrigues, les petitesses de caractère dont le monde philosophique et politique est infecté. Il sera désormais impossible d'écrire la vie de Bergson, sans recourir aux témoignages de ce livre. Jacques Chevalier s'honore d'avoir été l'intime confident d'un Bergson, dont il va jusqu'à dire : « Cet homme du plus profond génie n'était pas seulement un grand penseur et un grand Français, c'était une âme lumineuse de charité ». L. C.

Duc de **LEVIS-MIREPOIX**. — **Grandeur et Misère de l'Individualisme français.** — **In-8 de 288 p., 1.140 fr. — Paris-Genève, Editions La Palatine, 1959.**

Ce volume est un tome II. Il traite de l'individualisme français, de l'avènement du Roi Soleil à la Révolution française. Trois parties : le Grand Siècle, — le Siècle des Contradictions, — la Révolution. L'auteur veut nous faire relire notre histoire, il passe en revue des grandes figures qui la jalonnent et qui bien souvent l'ont faite. C'est donc là toute une galerie de portraits où il cherche, de manière évidemment systematique, à redresser bien des appréciations fausses et injustes.

Son idée fondamentale est à peu près la suivante : le Français est très individualiste. Tous nos succès et toutes nos infortunes s'expliquent par là. Lorsque les intérêts du pays ont la chance de rencontrer une forte individualité allant dans le même sens qu'eux, tout marche à souhait. Mais si par aventure, c'est le contraire, si de fortes individualités s'opposent à ces intérêts nationaux, c'est la division, c'est le désordre, c'est l'abaissement de la France. Pour comprendre notre histoire, il faut donc mettre en relief les puissantes individualités qui l'ont servie et parfois asservie.

La lecture d'un livre comme celui-ci, même si on ne partage pas toutes les opinions de l'auteur, est extrêmement agréable et instructive Il force à réfléchir. Il meuble l'esprit. On sait mieux après l'avoir lu ce qu'il faut penser de Louis XIV et de « la conjonction du moi royal et de la France ». On revient, au sujet de Louis XV, sur des jugements défavorables qui n'ont que trop duré dans nos manuels scolaires. On comprend pourquoi Louis XVI fut victime de la Révolution. De cette dernière on connaît mieux les grands ténors, tels que Mirabeau ou Robespierre et Danton. L'auteur annonce un t. III qui doit aller de la fin de la Révolution à l'heure actuelle. Il ne manquera sûrement pas d'intérêt.

Georges **PERNOUD** et Sabine **FLAISSIER**. — **Il y a toujours un reporter : La Révolution.** — **In-8 de 448 p.. 1.500 fr. — Paris, Julliard, 1959.**

Ce volume est le premier d'une collection dont le titre est précisément : *Il y a toujours un reporter*, ce qui veut dire que l'histoire repose sur des témoignages contemporains. Quand de tels témoignages font défaut, il est impossible d'écrire l'histoire. Pour ce qui est de la Révolution, ce ne sont pas des témoignages qui manquent. On les estime à environ 50.000 pour les années qui vont de 1789 à 1799. Les reproduire tous serait une entreprise énorme : un choix s'impose, et parmi les faits eux-mêmes, on ne peut retenir que les plus marquants.

Le volume qui nous est offert a fait un double choix : celui des faits à éclairer d'une part, et celui des témoignages sur ces faits d'autre part. Cela débute par l'ouverture des Etats - Généraux, la procession du 4 mai 1789, la première séance, au 5 mai. C'est ensuite le 14 juillet et la prise de la Bastille. Rien sur la nuit du 4 août : on saute immédiatement aux journées des 5 et 6 octobre 1789. Rien non plus sur les fêtes de la fédération : on passe immédiatement à la fuite de Varennes. A ce propos, nous est donné le récit de Péthion, qui est d'un fatuité presque insupportable ; car à l'en croire, Mme Elisabeth, la sœur de Louis XVI, lui aurait donné des marques évidentes d'inclination amoureuse. Le monde des émigrés, la vie dans les prisons de la Terreur, le soulèvement de la Vendée, les grandes journées révolutionnaires du 10 août, et des massacres de septembre, Valmy, les malheurs de la famille royale au Temple, la mort de la reine, etc. Tout cela prend, par l'effet de récits contemporains, un relief extraordinaire. Tel récit de Mme de Bonchamp, après la mort de son mari et la défaite des Vendéens, est d'une grande intensité. Le volume se termine par le 9 thermidor et l'exécution de Robespierre et de ses amis. A condition de bien connaître, au préalable, son histoire de la Révolution, entre mai 1789 et juillet 1794, on retire de cette lecture des impressions d'une étonnante fraîcheur. Et il s'agit de l'époque la plus agitée de notre histoire.

P. **DAUBERCIES**. — **La condition charnelle.** — **In-16 de 268 p., 1.200 fr. — Paris, Deslée, 1959.**

Cet exposé de théologie positive a été la matière d'une licence soutenue aux Facultés Catholiques de Lille. L'auteur a recherché dans l'Ecriture et dans les Pères de l'Eglise, jusqu'à saint Augustin inclus, quelle estime est accordée au corps humain.

Dans une première partie, il s'efforce de démontrer qu' « il n'est pas question, dans l'Ecriture, de hiérarchie entre l'esprit et le corps humain » (p. 48). Dans une 2e partie, il explique comment, au contraire, les philosophes grecs déprécient le corps par rapport à l'âme. Et dans la 3e partie, il s'efforce de montrer comment les auteurs chrétiens, qui acceptaient d'abord, à la suite de l'Ecriture, l'égalité du corps et de l'âme, en sont venus à déprécier le corps sous l'influence du platonisme.

On trouvera dans ces pages un essai qui n'a pas la prétention d'être exhaustif., mais qui pourra servir de base à des recherches ultérieures. La 2e partie, sur l'histoire de la philosophie, nous paraît la plus objective. La première comporte beaucoup de vues exactes, mais ne nous semble pas assez nuancée. Des textes de saint Paul tels que Rom. VII, 24 nous paraissent susceptibles d'une interprétation différente de celle de l'auteur (cf. p. 48-49). Par suite la 3e partie, malgré sa richesse de citations, nous semble sensiblement gauchie, l'auteur attribuant à la seule influence philosophique des positions qui, pensons-nous, ont déjà un fondement au moins partiel dans saint Paul.

Henri BISSONNIER. — Pédagogie de Résurrection — In-8 de 292 p., 1056 fr. — Paris, Edit. de Fleurus, 1959.

Ce fort volume contient une somme de l'apostolat auprès des inadaptés, rédigée par un spécialiste.

Dans une première partie, l'auteur expose les *données du problèmes :* d'abord un rappel des grands principes pédagogiques, tant pour la formation religieuse que pour l'éducation en général, puis un tableau de la situation des inadaptés dans le monde d'aujourd'hui et dans l'Eglise.

Dans la seconde partie, il propose un *essai de solution* concernant les principaux éléments d'une éducation de ces enfants : partir du sujet, climatiser les cadres, utiliser à bon escient les techniques d'expression (parole, écriture, dessin, musique, etc.), personnaliser l'éducation, ne pas couper l'inadapté de la communauté, lui apprendre à aimer, à croire, à espérer, à participer à la vie sacramentelle et liturgique.

Ces pages sont fort intéressantes et très bienfaisantes, non pas seulement pour ceux et celles (prêtres, religieux, religieuses, laïques) qui sont appelés à se consacrer à ce ministère, mais aussi pour tout lecteur qui veut être au courant d'un problème important à notre époque, ou qui simplement désire avoir une notion exacte, théorique et pratique de la charité chrétienne. L'auteur, en effet, plaide la cause des inadaptés avec une compétence remarquable et une conviction communicative, et en se basant sur la pure doctrine évangélique, qui veut qu'on aime son prochain gratuitement.

Sur un point seulement, abordé d'ailleurs en passant, mais important en éducation, nous aurions aimé des précisions conformes à la doctrine de saint Thomas : c'est celui des conséquences du péché originel (cf. p. 46 et 125, note 20).

Georges GARGAM. — L'amour et la mort. — In-12 de 336 p.. 850 p. — Paris, Editions du Seuil, 1959.

Ce livre a fait l'objet, en 1957, d'une soutenance de thèse en Sorbonne qui a valu à son auteur, actuellement vicaire de paroisse, la mention « très honorable ». Cette distinction ne surprend pas : l'ouvrage fourmille de faits, de jugements et d'aperçus qui en rendent la lecture captivante et enrichissante.

La première moitié étudie les rapports de l'amour et de la mort au plan naturel. Les auteurs littéraires, surtout Novalis (Friedrich von Hardenberg) et Proust, sont amplement cités et approfondis. L'auteur y met à jour les duperies de l'amour romantique, les déceptions fatales de ceux qui s'y livrent, et son caractère foncièrement égoïste sous les apparences de l'oblativité et du mysticisme. Il prend aussi comme base divers cas réels d'homicide et de suicides passionnels.

De ces données littéraires et vécues il passe à l'élaboration philosophique du rapport amour - mort chez Platon, Soloviev et quelques autres auteurs, puis à son élaboration religieuse dans le paganisme hellénistique. Et il n'a pas de peine à montrer combien ces tentatives sont désespérantes.

Tout s'éclaire, en revanche, dans le christianisme, ainsi que le démontre la deuxième moitié du volume. L'amour-charité et la mort chrétienne ont un sens merveilleux, grâce à l'amour du Christ et à sa mort d'amour, auxquels le chrétien participe. Là seulement on voit en quoi consiste la réelle oblativité de l'amour et la grandeur de la mort.

L'auteur termine en précisant la nature du martyre et de l'extase, ainsi que le rôle qu'y jouent l'amour et la mort.

Cet essai remarquable est susceptible d'intéresser de nombreuses catégories de personnes : professeurs de littérature, criminologistes, psychologues, métaphysiciens, incroyants, théologiens. Et tous les lecteurs cultivés y trouveront grand profit. Soulignons seulement son intérêt apologétique : la manière dont, par exemple, est présentée la mort de Jésus en Croix, éclaire grandement le mystère de la Rédemption. De même les explications, forcément hypothétiques, mais bien vraisemblables, données sur la nature de la séparation de l'âme et du corps, nous semblent rejoindre parfaitement le dogme de la persévérance finale. On lira aussi avec profit ce qui est dit de la valeur apologétique du martyre, et du salut des infidèles, etc.

Dom Claude JEAN-NESMY. — L'amour du Christ. — In-12 de 360 p., 1.200 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

Ce 12e « cahier de la Pierre-qui-Vire » n'est autre qu'un traité de la vraie dévotion au Sacré-Cœur. A la suite des Pères Rahner, de Urs von Balthasar, etc., l'auteur a repris le sujet d'une manière originale et l'a renouvelé.

Après avoir rappelé que l'Evangile est la grande source de notre connaissance du Christ, il montre dans une 1er partie (la manifestation de l'amour) comment Dieu a pris l'initiative de nous aimer, et comment l'amour de Jésus pour nous est viril, exigeant et sanctifiant. La 2e partie (l'unité de l'amour) approfondit la nature de l'amour de Dieu pour nous et de l'union qui en résulte, au moyen des grandes images bibliques : le corps, le mariage et surtout le cœur

La 3e partie (l'expérience de l'Eglise) est le résultat d'une vaste enquête de l'auteur. Il a recherché dans les écrits de quelque 900 écrivains, dont 105 saints ou vénérables, se situant surtout entre le XIIe et le XVIIe siècles, comment ils exprimaient leur amour pour Dieu. Et il se trouve qu'ils reprennent spontanément à leur compte les images bibliques, surtout celle du cœur. La dernière partie (témoignages) indique les causes d'une certaine dépréciation de la dévotion au Sacré-Cœur et explique qu'il convient de la revaloriser. Le thème du Cœur, notamment est universellement employé, même parmi les écrivains contemporains.

La bibliographie ne comporte que trois pages, mais singulièrement denses et se bornant à l'essentiel.

Ce beau travail prendra sa place parmi les plus importants sur la dévotion au Sacré-Cœur. Prêtres et laïcs cultivés s'y édifieront. D'une doctrine solide, mais mise à la portée de tous par un développement lent et clair, il est constamment agrémenté de citations fort bien choisies qui prouvent à quel point cette « dévotion est traditionnelle et fondamentale ».

Parmi les rares passages qu'il serait permis de discuter, signalons seulement la page 58, où certaines expressions ne semblent pas évoquer suffisamment la gratuité du salut.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 27 octobris 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)